الجزء الثالث

الأسرار الخفية في العلوم العقلية

في الالهيات

لآية الله العلامة الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي





١

فن الالهيات من كتاب الاسرار الخفية في العلوم العقلية

بسم الله الرحمن الرحيم

قد شرعنا بالفن الثالث من كتابنا الموسوم بالاسرار الخفية المشتمل على اشرف المطالب والمحتوي على الغاية القصوى اذ فيه البحث عن مبدء المبادي ومسبب الاسباب وما يجوز عليه من الصفات وما لا يجوز وقد سلكنا فيه طريق التحقيق مستمدين من الله تبارك اسمه اصابتنا الحق وهدايتنا الى سواء الطريق وهو مشتمل على مقالات

المقالة الاولى مشتملة على مباحث جمة **المبحث الاول** في موضوع هذا العلم بحث الاوائل في هذا العلم عن الامور المجردة عن المادة فموضوعه لا يجوز ان يكون من الامور المادية اذ قد عرفت في البرهان ان موضوع العلم هو الذي يبحث عن اعراضه ولواحقه ولا يجوز ان يكون هو ذات الله تعالى لانه في هذا العلم يستدل على وجوده لان اثباته ليس بمستغن عن البيان فلا يبين في علم آخر فلان هذا العلم يبحث عن المفارقات للمادة وقد لاح في الطبيعيات كون الباري تعالى مجردا عن المادة من كل جهة فلهذا العلم بحث عنه ونحن قد منعنا ان نثبت موضوع العلم فيه فظن بعضهم ان موضوعه هو الاسباب القصوى وهو خطأ فان لهذا العلم بحثا عن امور ليست اعراضا خاصة بالاسباب كالكلية والجزئية والوجوب والامكان **سس** لما بطلت هذه الظنون فالحق ان نحصل موضوعا فنقول ان الطبيعي موضوعه الجسم من جهة تغيره لا من جهة وجوده و الرياضي موضوعه المقدار لا من جهة وجوده وايضا المنطق موضوعه المعقولات من جهة التوصل بها الى المجهولات وموضوعات هذه العلوم ليست بديهية الوجود ولا تتعلق بالمادة فاذن الوجود ههنا بحث خارج عن هذه العلوم ولا يجمعها الا الوجود فيجعل الوجود موضوعا للعلم الذي تشتمل عليه هذه المسائل وغيرها من المجردة بموضوعاتها عن المواد كالواحد والكثير والوجوب والامكان وغير ذلك فهذا الموضوع اعم من كل موضوع فلا علم ارفع وهو بديهي غني عن البيان فلا يحتاج الى علم آخر يتبين فيه موضوعه

واورد

٢٦٠

موضوعا

واورد الشيخ سؤالا وهو ان الموضوع لا تثبت مباديه في العلم فلو كان الوجود مع ان هذا العلم يبحث فيه عن مبادي الموجودات لكنكم قد ناقضتم واجاب بان البحث في المبادي من عوارض هذا الموضوع الخاصة به ثم المبدء ليس مبدء للموجود كله ولو كان مبدء الموجود كله لكان مبدء لنفسه بل الموجود كله لا مبدء له وانما المبدء للموجود المعلول فالبحث انما هو عن مبدء بعض الموجود كما في العلوم الجزئية فانها تبحث عن مبادي بعض ما فيها وفيه نظر لان موضوع هذا العلم اما ان يكون هو كل موجود واما ان يكون الموجود الواجب واما ان يكون الموجود الممكن والكل باطل اما الاول فلانه يبحث عن امور لا تعرض لكل موجود واما الثاني فلان هذا العلم تكفل باثباته واما الثالث فلانه يرد الشك حينئذ سؤال القسمة مجرية بالوجود من حيث هو هو جواب سنبين ان الوجود من حيث هو هو امر عارض للموجودات ممكن ان ندخل تحت الاخير **المبحث الثاني** في مرتبة هذا العلم ومنفعته لما كان هذا العلم اشرف العلوم وكان الغرض الاقصى من العلم هو تكميل النفس لتحصل لها السعادة الاخروية كان هذا من اعظم منافع هذا العلم ومرتبته بالنسبة الينا بعد الطبيعيات واما بالنسبة الى نفس الامر فقبله لان هذا العلم يبحث عن الامور المجردة عن المادة سؤال الهندسة والحساب يبحثان عن المجرد جواب الهندسة تبحث عن المقدار وهو مقارن للمادة والحساب ليس موضوعه العدد من كل وجه فان العدد يوجد في المفارقات فلا يكون موضوعا لاية نسبة كانت انما الموضوع لاي نسبة هو المقارن للهيولى وذلك هو موضوع الحساب وايضا مبادي العلوم تتبين في هذا العلم لما تقدم وقد يتوقف بعض مسائل هذا على مسائل من غيره فلا دور **المبحث الثالث** في الوجود والشيء زعم بعض الناس انهما يحدان وهو خطأ لانهما من اوائل البديهيات وقولهم ان الوجود او الشيء هو الذي يصح ان يخبر عنه اخذ له في حد نفسه فان الذي وما من الالفاظ المرادفة للوجود والشيء وايضا فانهما اعرف من صحة الاخبار واستدل بعضهم على ان الوجود بديهي بان

على بوجودي بديهي والوجود جزء من وجودي والعلم بالجزء سابق والسابق على
البديهي بديهي وايضا العلم بعدم اجتماع الوجود والعدم مسبوق بتصور الوجود
التصور الموقوف عليه التصديق البديهي بديهي وهذه المقدمة كذبناها في المنطق
وفي الوجه الاول نظر قالوا ايضا ان عرف فاما بنفسه وهو باطل واما باجزائه فان
كانت وجودات لزم ان يكون الوجود الواحد وجودات واحتاج الشيء الى مثله وان كانت
غير وجودات فعند الاجتماع ان لم يحصل زائد كان الوجود غير وجود وان حصل
كان التركيب في الفاعل او القابل للوجود لا فيه والملازمة الاخيرة ممنوعة وقال
الوجود لا يتصور فان كل متصور له صورة فلو كان للوجود صورة في العقل للوجود
لاجتمعت الامثال وايضا كل متصور فانما يتصور بعد معرفة تميزه عن غيره ومعنى
تميزه هو انه ليس ذلك الغير فيكون تصور الوجود متوقفا على تصور العدم الموقوف
عليه فيدور جواب يكفي في تصور الوجود حصول وجود ذاتنا لذاتنا عن وجود
صورة اخرى وقولهم كل متصور انما يتصور بعد العلم بتميزه بتميزه ممنوع بل لا بد من
تميزه عن غيره ثم ان العلم بالتميز يتبع العلم بالتصور مسئلة الوجود يعنى به تارة
المثبت وحينئذ يكون هو الوجود المطلق ويعنى به تارة حقيقة الشيء وهويته الخاصة
به ويسمى الوجود الخاص مسئلة الوجود زائد على الماهيات لانك تقول حقيقة
كذا موجودة فيفيد وتقول حقيقة كذا حقيقة فلا يفيد ولانا اذا اعتقدنا وجود
ممكن جزمنا بوجود سببه وشككنا في جوهريته وعرضيته ويزول اعتقاد احدهما
عنا اعتقاد الاخر واعتقاد الوجود ثابت ولان تصور الوجود بديهي فلو كان
غير ماهية لكان تصور كل ماهية بديهيا ولانه لولا ان نفيها او جزء منها لم يوصف
بالامكان ولان ماهية الجنس غير معلولة للفصل ووجوده معلول له واستدلوا
ايضا بان الماهية معلومة ووجودها مشكوك فيه وترتيب برهانه الماهية معلومة
والوجود غير معلوم والوسط غير متحد فان المثبت في الاول هو التصور والمنفي
في الثاني هو التصديق ومع التسليم فهو جزء النتيجة مسئلة الوجود مشترك لزوال
اعتقاد

اعتقاد الخصوصيات مع بقاء اعتقاده ولان مورد انقسام الى الجوهر والعرض ولان
قولنا الشيء اما موجود او معدوم سؤال المقابلة بين الثبوت والعدم معناها
المقابلة بين تحقق الحقيقة ولا تحققها جواب لانا نقول الشيء اما موجود او معدوم
ليصح احد طرفي النقيض بالبرهان فلو كان معنى قولنا السواد مثلا لا يخلو عن ان يكون
سوادا او لا يكون لكانت حقيقة الحق وبالجملة الباطل معلومة بالبديهة سؤال حقيقة
اذا كان الثبوت زائدا على الماهية وكان غير مشترك انحصر التقسيم فان معناه
الماهية اما ان تكون ثابتة بثبوتها الخاص او منتفية جواب لم قلتم انه منحصر قولنا الماهية
اما ثابتة بثبوتها او منتفية لجواز ان تكون ثابتة بثبوت ماهية اخرى ثم انهم لا
اذا دللتم على ذلك وح يكون قد استدللتم على دل الاوائل وهو ح مسئلة
الحكم بزيادة الوجود انما هو في المعقولية اما في الاعيان فليس كذلك والا لكان للماهية
هوية غير الوجود فتكون موجودين لا موجودا واحدا ويتسلسل قاعدة شريفة
الوجود ينقسم الى الخارجي والذهني والقسم الاول معلوم بالبديهة وشك في الثاني
ح قد ويدل عليه انا نتصور امورا كثيرة ونحكم عليها باحكام ثابتة مع انها معدومة
في الخارج فلا بد وان تكون موجودة في الذهن لان المتصف بالثبات ثابت قطعا
سؤال الماهية تتصف بالوجود وهو صفة ثبوتية ولا يستدعي كونها ثابتة قبل الوجود
والا تسلسل جواب الوجود ليس بزائد الا في المعقولية مسئلة الشيئية لا تنفك
عن احد الوجودين فالذي يقال ان الشيء قد يكون معدوما على الاطلاق ان
عنى به انه معدوم في الاعيان فحق فان الشيء جاز ان يكون ثابتا في الذهن
معدوما في الخارج وان عنى به انه معدوم في الذهن والخارج فمنع فان المعدوم
المطلق لا يكون عنه اخبار بالايجاب ولا بالسلب فان هذا يتضمن اشارة وهو
اشارة الى عدم مطلق لا صورة له ذهنا وكيف يوجب حصول المعدوم شيء ومعنى
الايجاب ان وصف كذا حاصل للمعدوم وحصول الشيء للشيء فرع على حصول
ذلك الشيء في نفسه ومعنى علمنا بالمعدوم ان له صورة في النفس لا بشرط ها

الى شيء في الخارج فاذا اخبرنا عن المعدوم اخبرنا عن تلك الصورة وبعض الناس سلم
مفهوم الوجود الذهني اثبت المعدوم في الخارج لانه يخبر عنه فلم يجد ان يصحبا ليس الا عن
الثابت ذهنا وبواسطة عن الثابت في الاعيان الكان له ثبوت فيه وقالوا ايضا المعدوم
معلوم ومراد وهو متميز وكل متميز ثابت فيتعينا اسم حق ولكنهم لم يفرقوا بين الثابت مطلقا
والثابت في الذهن ويعارضون العلم بالممتنع والمركب والوجود والعدم ونقول ايضا
المعدوم ان ساوى المنفي او كان اخص فكل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت وان كان
اعم لم يكن نفيا والا لكان العام هو الخاص فيكون ثابتا وهو مقول على المنفي فالمنفي
ثابت وفيه نظر **شرح** ذهب هؤلاء القوم الى ان الشيء مما لا يكون موجودا ولا
معدوما وسموه بالحال وهو جهل وسخف **شرح** الوجود ليس مما به الشيء ثابت بل هو
نفس الثبوت وزعم بعضهم ان الوجود له صفة تقتضي حصوله في الاعيان وهو ح فان
حصول الشيء سابق على حصول صفة له ولان علة الحصول لا بد وان يكون
لها حصول معلل فيتسلسل **شرح** المعدوم لا يعاد فانه لا هوية له فلا
اخبار عنه بصحة العود ولانه لو صح لاعيد الوقت الذي هو فيه ويلزم عادهما
جميعا فيكون مبدأ معادا ولانه لو حصل مثله لم يتميز احدهما عن الاخر وفي
الاول نظر فان الاخبار عن النفي لا يستدعي الثبوت خارجا على ما بين فانا
نحكم بصحة الايجاد لانه معارض بالحكم بامتناع العود وكذا الثاني
فانه لا يلزم من اعادة بعض المعدومات صحة العود على الكل وللقائل ان يقول
يستدل بصحة العود على المعدوم على صحته وقته لان وقته من جملة مشخصاته
وللقائل ان يقول لا نسلم ان يكون مبدأ فان المبدأ هو الموجود في الزمان الاول
الذي ليس بمعاد والاولى فيه هنا الرجوع الى حكم العقل فانه حاكم بالامتناع و
استدلوا على صحة العود بانه لو امتنع فاما لذاته فلا يكون موجودا قبل ذلك او
بالغير فلا منازعة واجيب بانه ممتنع لذاته ولا يلزم من امتناعه العود لذاته
امتناع الابتداء سؤال تعين ما يمكن يصح وجود الشيء فيها ثم يعدم في الاول

فيلزم

فيلزم ان ينقلب من الامكان الى الامتناع الذاتي واجيب بان امتناع الذاتي في الزمان الثاني
هو الموجود بعد العدم والامكان انما هو للوجود المطلق فلا انقلاب **شرح**
حمل الموجود على المختلفات ليس حمل الاجناس والا لكان الفصل المقوم له موجودا لان
علة الموجود موجودة فيكون الجنس داخلا في طبيعة الفصل وفيه نظر فانه لا يلزم من
حمل الموجود على الفصل دخوله فيه وقولهم علة الموجود موجودة لا يستدعي كون
الوجود جزءا من العلة واستدلوا ايضا بان كون الفصل علة لوجود حصة الجنس
لا لمهية فلو كان الوجود جنسا لكان الفصل علة للمهية وهو مبني على القاعدة
المشكلة قالوا لو كان جنسا لكان امتياز الواجب بفصل فيتركب وهو غير لازم
لجواز ان يكون جنسا للبعض قالوا الوجود مقول بالتشكيك ولانا نعقل المهية
بجميع ذاتياتها حال الغفلة عن الوجود وهذان قريبان مقتلاح من هذا الى
حمل الوجود ليس بالتواطؤ ولا بالاشتراك بل بالتشكيك **فائدة تحقيقية** الوقع
بالتشكيك على اشياء مختلفة لا يجوز ان يكون مقوما لمهية ما من المهيات فان جزء
الماهية لا يقبل التفاوت فان نوع الضعف ان يعني فالنقصان لا الى ذاته بل في
عوارضه فان عدم عدمت المهية وكذا نوع الشدة بل لا يكون الا زائدا
ويختلف المعاني التي تعنيه بالتقدم والتأخر والشدة والضعف والاولى عدم
وقد اجتمعت الثلثة في الوجود فان وجود العلة اشد من وجود المعلول فان
الوجود الواجب والعدم طرفان وبينهما وسائط تختلف قرب بعضها من احد الطرفين
الى الاخر فالعلة الممكنة اقرب الى طرف الوجوب والمعلول الممكن اقرب الى طرف
العدم وهذا معنى الشدة والضعف وظاهر ان وجود العلة اقدم واولى ثم
الاشياء المختلفة بالشدة والضعف كالبياض محمول على كل واحد من انواع
البياض حمل اللوازم فبين طرفي البياض والسواد انواع من الالوان لا نهاية لها
مختلفة بالحقيقة يوجد بعضها اقرب الى طرف البياض من بعض فيقال للاقرب
انه اشد فلا تكون لتلك الانواع اسماء متميزة بل يشملها اسم البياض وكذلك

الوجود ويقال على خصوصيات الوجود المختلفة بالحقيقة ولا انواع قول اللوازم العامة
وهي امر ذهني لا وجود له في الخارج ومنع الشيخ في الهيات الشفاء ان يكون
الوجود مختلفا في الشدة والضعف سرك الشيئية عارضة للماهيات لا بقوة
فالاثر كتركب الواجب وفيه نظر ولانا نعقل الماهية بذاتياتها مفصلة حال غفلتنا عن
كونها شيئا فهي من المعقولات الثانية فليس في الموجودات موجود هو شئ بل الموجود
للانسان وغيره وبجهة انه شئ قال الشيخ الموجود اما في الخارج او في الذهن والقدر
المشترك هو الشيئية وفيه نظر من حيث ان الشيئية لازمة لمطلق الوجود لا نفسه على
ما اعترف به وعلى قول الشيخ تكون الشيئية من المحمولات بالتشكيك **المبحث الرابع**
في الواجب والممكن والممتنع والحق والباطل زعم بعض الناس ان الواجب يحد بانه
ما ليس بممكن ولا بممتنع وحد الممكن بانه ما ليس بواجب ولا ممتنع وحد الممتنع
بانه الذي ليس بواجب ولا ممكن وهذا دور كما ترى بل الحق ان تصورها بديهي
واعلم ان كل واحد من هذه الثلثة نسبة تعرض للشئ بالقياس الى الوجود وقد
يكفي في هذه النسبة المنتسبان وقد يحتاج الى اخر سرك للواجب انه مستحق الوجود
لذاته وبذاته غني عن الغير والممكن له مقابل هاتين سرك زعم قوم ان
الوجوب امر ثبوتي وهو سهو فانه لو كان وجوديا تسلسل واستدلوا بان عدم
الوجوب يحمل على الممكن والممتنع المعدومين ولانه نسبة لا تتوقف على حكم العقل بها
فانه لو عدم العقل كان الشئ في نفسه واجبا والجواب ان الحمل يستدعي ثبوت المحمول
في الذهن ولا امتناع في حمل النقيض على معدومين فالحق ان الوجوب نسبة ذهنية
يمكن للعقل نسبته الى الطرفين قولهم نسبة لا تتوقف على حكم العقل ممنوع
قالوا الوجوب نقيض لامتناع العدمي قلنا الامكان نقيض لهما فيكون موجودا
معدوما قالوا الوجوب متقدم والسلوب متأخرة لانها تعقل بالثبوت قلنا يكفي
في تعقلها الثبوت الذهني فتكون متأخرة عنه والوجوب متقدم على الخارجي بل الاولى
دلالة هذا على كونه عدميا فان الصفات الوجودية لا تكون متقدمة سرك الامكان

مقول بالاشتراك على معان ذكرناها في المنطق منها العام وليس بثبوتي لانه يلزم التسلسل
ولانه محمول على المعدوم واما الامكان الخاص فزعم الشيخ انه ثبوتي قال لانه لو كان معنى
معدوما لم يكن الممكن ممكنا ولانه نقيض الامتناع وهما ضعيفان والحق انه امر ذهني ليس
له في الخارج تحقق والا لكان ممكنا لانه صفة فيتسلسل ولان الهيولى قابلة لامور غير
متناهية على البدل فتكون فيها امكانات غير متناهية لا مرة بل مرارا ولان الامكان
مضاف بين الماهية والوجود وهو متأخر عنهما وهذا واعلم ان الامكان انما يعرض
للماهية عند خلوها عن الوجود والعدم ونسبتها فيكون لازما لها لا يعقل بدونه سرك
الحق يفهم منه الوجود العيني والوجود الدائم وحال القول او العقد الدال على حال
الشئ في الخارج مع المطابقة فيقال قول حق وهو كالصدق الا ان القول اذا نسب
الى الامر وطابق قيل صادق واذا نسب الامر اليه فطابق قيل حق فالواجب الوجود
حق بل هو احق من كل حق والممكن باطل في نفسه حق بغيره واحق الاقوال ما صدق
دائما واحقها ما كان اوليا فان الاوائل الذي يرجع كل شئ اليه بالقوة او الفعل
هو اعتقاد ان النفي والاثبات لا يجتمعان وهي عامة لا تعرض الا للموجود فاشكال
فيها لا تمكن محادثته **المقالة الثانية** تشتمل على الكلام في الجواهر وفيها مباحث
المبحث الاول في تعريفها اعلم ان وجود الشئ تارة يكون بحسب الذات كوجود [illegible]
وتارة بالعرض كوجود ابيض وكلامنا الان في الاول فنقول من الوجود ما يكون
وجوده مستغنيا عن موضوع يتقوم به ومنه ما يكون محتاجا فيه اليه والاول
الجوهر والثاني العرض والجوهر هو الموجود لا في موضوع قالوا ونعني بالموجود
الذي له ماهية وراء الوجود بحيث لا يدخل في هذا الواجب ونعني بالموضوع المحل
الذي يتقوم بدون الحال فيه ويقوم الحال والعرض هو الموجود في موضوع وحكمه
ان كل واحد منهما استحالة اجتماعها في شئ واحد بخلاف ما ظنه بعض ارباب الغفلة
المبحث الثاني في احكام كلية للجواهر المشهور عند القدماء انه جنس عال وهو احد
المقولات العشر وقد نازعهم في ذلك جماعة من المتأخرين ظانين ان الموجود

من الاعراض العامة وتقييده بعدم الكون في الموضوع لا يصيره جنسا وهو خطأ فان قولنا
الجوهر هو الموجود لا في موضوع لم يعين بعد ان حقيقة الجوهر هي ذلك ولان هذا القول
حد للجوهر وانما هو قول رسمي قالوا فيجب ان يكون فصل الجوهر الا ان مقوم الجوهر
جوهر ويلزم دخول الجوهر في الفصل تكذا لانه يجري جنسية الجوهر لكل شيء فانه ربما كان
عارضا لشيء ومن جملة الفصول وقولنا يجب ان يكون مقوم الجوهر جوهرا لا نعني به
ان الجوهرية مقومة له بل انها مقولة عليها لو انواع الجواهر ان كانت بسيطة لم يكن جنسا
وان كانت مركبة فبسائطها ان كانت جواهر فكذلك والا تقوم الجوهر بالعرض والجواب
عنه قريب مما مر ونقل عن بعض القدماء ان الجوهر مقول على الاجسام بالتواطؤ فجاز
ان يكون جنسا لها اما على جميعها فليس كذلك فان الهيولى والصورة كل منهما اقدم
من المركب في معنى الجوهرية وقد بينا نحن في القواعد السالفة ان الجنس لا يقع
بالتشكيك والجواب ان المادة والصورة كل منهما ليس اقدم من المركب في معنى
الجوهرية لكن في الوجود الفعلي وهو ممكن ونحن لما لم نجد للقدماء برهانا
قاطعا على ذلك تشككنا فيه س الكليات من الجواهر جواهر ايضا فان
الجوهر عبارة عن الماهية التي وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع ولا شك
في ان الكلي من الجواهر اذا وجد كان وجوده لا في موضوع فهو جوهر ويشترط في الجوهر
الوجود العقلي والا لكان الشك في وجود زيد يقتضي الشك في جوهريته فالانسان
الاعم جوهر لانه انسان لا لانه موجود في الاعيان او في الاذهان لا في موضوع
والا لكان مقولا بالتشكيك فلولا انما هو جوهر باعتبار عوارض تعرض له
فتشخصه لكانت الجوهرية عارضة للماهية ولما كانت العوارض والتشخصات لا تخرج
الماهيات عن حقائقها كانت كليات الجواهر وتشخصاتها ايضا جواهر وبعض
الناس ظن ان الكلي ههنا هو الماهية مع قيد الكلية وهو خطأ فان الكلي بقيد الكلية
انما هو موجود في الذهن لا في الخارج ولا يستغني في وجوده عنه فيكون عرضا
ويستحيل ان يكون في الاعيان نعم يجوز ان يوجد له مثال في الخارج ويكون مستغنيا

عن الموضوع ولا استبعاد في ذلك فمثال بالجوهر عرض لا يستغني عن الموضوع الذي
هو الذهن وان كان الجوهر الخارجي مستغنيا عن الموضوع سؤال انك ذكرت ان
العوارض لا تخرج الماهيات عن حقائقها وقد جعلت الكلي الموجود في الذهن عرضا و
قيد الكلية والوجود في الذهن عارضان فكيف الجمع بين القولين جواب الحق ان الموجود
في الذهن ليس هو ماهية الجوهر وانما هو مثالها وصورتها س من الجواهر ما هو
اول كالتشخصات ومنها ما هو ثان كالطبائع النوعية ومنها ما هو ثالث كالاجناس
وقد غلط ههنا جماعة وسبب غلطهم عدم عرفانهم بمعنى الاول ونحن نحقق هذا
فنقول الطبائع المشتركة في امر عام اذا قيل لبعضها انه اول بالقياس الى البواقي فانه
يقال بمعنيين ا ان يكون ذلك البعض اولى واقدم من الثاني في طبيعة الامر
المشترك كما يقال الجوهر قبل العرض واولى منه بالوجود ب ان لا يكون
الاولوية والاولية في ذلك المشترك بل في معنى اخر كالجواهر الشخصية فانها
اول بالنسبة الى الجواهر النوعية لا في طبيعة الجوهرية بل لانها اول من جهة الوجود
ومن حيث الكمال والفضيلة ولان لا آثار الجوهرية في الشخصيات بالفعل وهي
مستظرة في الطبائع النوعية ولان الطبائع الكلية محتاجة الى الجزئية فان كون
الكلي كليا يحتاج الى الجزئي ولا ينعكس سؤال كذلك الجزئي من حيث هو جزئي لا يحتاج
الى الكلي جواب نأخذ الكلي والجزئي مجردين عن الاضافة فمعنى الكلي هو
المقول على كثيرين والجزئي ليس كذلك فيكون الاول محتاجا الى الثاني سؤال
الجزئي المعين كما لا يتعلق وجوده بالكلي فكذلك الكلي جواب لانا نأخذ الجزئي
بعد التعيين بل الطبيعة الجزئية من حيث هي مستغنية عن الكلي ولا عكس سؤال طبيعة
الانسان اقوم من زيد جواب كلامنا في الطبيعة بقيد الكلية هذا خلاصة ما
ذكره الشيخ والحق عندنا خلاف هذا فان الجزئي متقوم بالكلي والمقوم مقدم و
قوله في الجواب الاخير ان الكلام في الطبيعة الكلية فيه نظر فانا بينا ان الكلي
بقيد الكلية لا وجود له في الخارج وليس بجوهر وكلامنا في الجواهر ومراتبها

واما الطبائع النوعية فلما كانت اشد مناسبة للمشخصات من الاجناس كانت اولى بالقياس اليها على ما نبيّنه سؤ من خواص الجوهر الشاملة انه موجود لا في موضوع ومن خواصه انه مقصود اليه بالاشارة والاشارة دلالة حسية او عقلية الى شيء بعينه لا شركة فيه غيره او كان من نوعه وهذه الخاصية ليست شاملة لانواع الجواهر انما تتناول الجواهر الاول فان الكليات لا يشار اليها لا بالحس ولا بالعقل وجوّز بعضهم توجه الاشارة العقلية اليها وحينئذ تدخل الاعراض الكلية فيه واما الاعراض الجزئية فان الاشارة انما تتناول بالذات الموضوع ومن خواصه انه لا ضد له وهذه الخاصة اضافية فان بعض الاعراض كالكميات تشاركه فيها ذلك لان الضدين هما الذاتيان الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وقد ذكرنا ان الجوهر ليس في موضوع وربما لا يشترط في الضدية الموضوع بل مطلق المحل فيكون بعض الجواهر متضادة كالصور المتخالفة في الغاية وقد لا تشترط الغاية ايضا في الخلاف وهذا امر اصطلاحي ويتبع هذه الخاصة خاصية اخرى وهي عدم قبول الشدة والضعف فان المشتد يستدعي حالة ضد الحالة التي يشتد اليها فلا يزال يخرج عن حالة الضعف على التدريج الى حالة القوة والحالتان متضادتان فان كانتا عرضيين كان الاشتداد والضعف في الاعراض وان كانتا جوهرين كانت الجواهر متضادة وقد منع من ذلك ولا يلزم من كون بعض الجواهر اولى من غيرها كونها اشد فان الاولوية تتعلق بالوجود والاشدية تتعلق بالماهية ونحن لا نستصوب هذا الكلام قال بعض المحققين معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته انا فانا ما يوجد منها في آن الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن ويتحد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوجد من حيث هو متصرف بها من تلك

الغاية

الغاية فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات المتجددة اما الحال الذي يتبدل هوية المحل بتبدله كالصورة فلا يتصور فيها الاشتداد والضعف لامتناع تبدله على شيء واحد يكون هو هو في الحالين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وكونه ليس هو وهذا الكلام ايضا ضعيف فان الهيولى لا تتقوم بصورة معينة من الصور المتعاقبة حتى تتبدل بتبدلها وقوله يمتنع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وكونه ليس هو ممنوع قوله او لان اشتداد الشيء يقتضي تغاير انواع الحصص الاشتداد بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن لا يخلو عن تناقض ومن خواصه ان الواحد منه قد يكون موضوعا لاضداد كثيرة لتغيره من نفسه لا كالظن الصادق اذا كذب لتغير الشيء المظنون فان صدقه وكذبه ما كان لتغير الظن في نفسه ولا لكون السطح اسود او ابيض فانه يتغير في الجسم والجسم الكلي كونه مقولا على الابيض والاسود ليس لتغيره في ذاته بل لمطابقته الاشياء المختلفة في الالوان وغيرها ولا نعني بقولنا لتغيره في نفسه تغير الجوهر في ذاته بل ان يكون التغير واقعا في ذاته بالنسبة الى هيئاته ويكون محل هذا التغير باعتبار الهيئات ذاته وهذه الخاصة غير شاملة فان العقليات لا تتغير والنفوس البشرية متغيرة في اخلاقها وملكاتها واعتقاداتها وقد توهم بعض الناس ان بعض الاعراض كذلك فان اللون يقبل فصلي السواد والبياض وهو خطأ فان السواد اذا زال فصله اللونية لم تبق اللونية له حتى يقبل فصل البياض سؤ الجوهر اما ان يكون في محل واما ان لا يكون والاول هو الصورة والثاني ان كان محلا فهو الهيولى وان لم يكن محلا فان كان مركبا من الحال والمحل فهو الجسم والا فان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير فهو النفس والا فهو العقل والكلام في النفس قد مر ويجيء الكلام في الباقي بعون الله تعالى

المبحث الثالث في تحقيق الجوهر الجسماني

واجزائه المشهورة ان الجسم يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الكم المتصل القابل 7
المنقسم الى الجهات الثلث وهو عرض وسيأتي والثاني الجوهر القابل للابعاد الثلثة
المتقاطعة على زوايا قائمة ولا شك في وجوده واما المشاجرة في اجزائه والكلام
على الجزء الذي لا يتجزى قد مضى فلنشرع الان في اجزائه المشهورة عند القوم قالوا
الجسم مركب من محل هو الهيولى ومن حال فيه هو الصورة ولا يكفي في تعريف الهيولى
انها الجوهر القابل للصور فان النفس داخلة في هذا ولا ان يقال انها الجوهر
القابل للصور الذي ليس له معنى غير القابلية فان القابلية ليست من المعاني
الجوهرية وانت قد عرفت ان الجزء الجوهري جوهر واحد ما يقال في تعريفها
ان الجوهر القابل للصور الجسمانية وقد يجري في الكتب ان الهيولى معدومة في
حد نفسها وانها امر عام في الاعيان وهذان على الاطلاق غير صحيحين وربما امكن
تأويل الاول بان وجودها لما تعلق بالاشياء الخارجة كالصور والعوارض كانت
من دونها معدومة والثاني بانها عامة باعتبار عموم صلاحيتها لما يرد عليها من
الصور والهيئات غيران جماعة من القدماء زعموا ان القابل هو الاجزاء الاولية
الغير المتجزاة وقد فرغنا من هذا وجماعة اخرى منهم انه هو الجسم وهو امر واحد
لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه فهو من حيث هو جوهر يسمى جسما ومن حيث
قبوله للصور يسمى هيولى وهذا راي من كان قبل ارسطو واليه مال ابو البركات
واما جماعة من المشائين فانهم ذهبوا الى ان الهيولى ابسط من الجسم والجسم مركب
منها ومن الصورة التي هي الاتصال والى هذا مال الشيخ ابو البركات ابو علي و
استدل في الهيات الشفاء على ذلك بوجهين ا ان الجسم قابل للانفصال
مع انه متصل واحد في نفسه والاتصال لا يقبل الانفصال فلا بد من امر
باق في حالتي الاتصال والانفصال فان القابل للامرين يجب بقاؤه معهما
ليس الاتصال نفس حقيقة الجسم ولا خارجا عنها فان الجسم لا يعقل الا وان
يكون قابلا للابعاد الثلثة وهو لا يعقل الا مع كونه متصلا لا يقال الفلك
غير قابل

غير قابل للانفصال لانا نقول الجسمية طبيعة نوعية اذا افتقرت في بعض انواعها
الى الهيولى افتقرت في الكل ب الجسم من حيث انه جسم موجود بالفعل ومن حيث
انه مستعد اي استعداد كان هو بالقوة والشيء الواحد لا يكون ذا قوة وفعل
والحجة الاولى ضعيفة لوجوه ا المنع من وحدة الجسم والكلام على ذلك قد مر ٢
لم لا يجوز ان يكون الاتصال نفس حقيقة الجسم ويكون معنى قولنا انه قابل
للانفصال ما نعنيه بقولنا الشيء مانع للعدم والحاصل ان الامكان تارة يعنى به
الاستعداد وتارة يعنى به الامر اللازم للماهيات فيجوز ان يكون امكان الانفصال
راجعا الى المعنى الثاني دون الاول ٣ الاتصال ان عني به ما يفهم الكافة من المعنى
المعقول بين الشيئين فهو امر عرضي تكيف يتقوم به الجوهر وان عني به الامتداد
الذاهب في الجهات فانا نعني كونه مغايرا للجسم وقوله ان الجسم قابل للانفصال
والاتصال لا يقبله لا يرد على هذا فان الاتصال القابل للانفصال هو الذي
بالمعنى الاول واعتذاره عن الفلك بانه طبيعة واحدة نوعية لا يختلف في الحاجة
الى المحل والاستغناء عنه ممنوع فانه لم يبرهن على ذلك والحجة الثانية مغالطة
نشأت من اهمال الحيثيات فلا استبعاد فان النفس جوهر قابل للصور
المعقولة مع ان هذا لا يقتضي ثبوت هيولى لها وايضا الهيولى نفسها جوهر بالفعل
ومستعدة للصور واجاب الشيخ عن هذا الاخير بان جوهرية الهيولى عبارة
عن انها جوهر مستعد لكذا ومعنى انها جوهر انها امر ما لا في موضوع ولا في موضوع
امر سلبي فالاثبات ههنا انه امر ما وهو امر عام لا يصير بالفعل الا بفصل وفصله
انه مستعد لكذا فاذن حقيقة الهيولى وكونها بالفعل هو كونها مستعدة للجواب
لا تراد ضعيف جدا فان كون الهيولى امرا ما ان كان جزء الماهية انه من المقولات
الثانية والاستعداد فصل له مع انه من الكيفيات لزم تقوم الجواهر بالاعراض
وبالامور الذهنية مسئلة في تقابع الهيولى والصورة على راي المشائين قالوا
الهيولى يستحيل عليها مفارقة الصورة فانها ان كانت حال المفارقة ذات وضع

حمل ما نقطة او خطا او سطح او جسم والكل مح اما انها لا تكون نقطة فلانها لو حصل
اليها طرفا خطين فان لاقيتها بالاسر مع انها مباينة للخطين كان طرفا الخطين متباينين
لها فيكون لها طرفان غيرها فلا يكون الطرف طرفا وان كان لا بالاسر لزم التجزية
واما البواقي فلانها لا تستدعي هيولى لانها قابلة وان لم تكن ذات وضع ويفيد
حلول الصورة فيها لا بد لها من مكان تحصل فيه تتخصصها بذلك المكان لمكان قبل
لبس الصورة كانت ذات وضع وان كان بعد لبسها كانت غير متخصصة بجزئيا
المكان ولا يرد على هذا ما فيه من العناصر اذا كان قبل الفساد في مكان غريب
وبعده في مكان طبيعي فان الهيولى بعد لبس الصورة كانت اولى بهذا المكان لاجل
الوضع السابق سؤال لا تتخصص الهيولى بعد لبس الصورة بمكان جزئي كما تتخصص
الجزء من الماء اذا صار ارضا بمكان جزئي جواب الفرق ما قررناه فان الوضع
السابق هو السبب في تخصيص الصائر ارضا باقرب الامكنة اليه بخلاف المجردة و
اورد فخر الدين على هذا جوابا ان اتصاف الهيولى بامور متعلقة تقتضي تخصصها ببعض
الامكنة واجاب عنه المحقق نصير الدين بان الهيولى حال اتصافها بتلك الامور ان
تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الامكنة
على السوية وفي هذا الجواب نظر فان الهيولى جاز ان تحصل لها الاولوية حال لبس الصورة
بمكان جزئي لاجل امر حاصل ايضا حال لبس الصورة واعلم ان هذا البرهان لا يدل
على استحالة خلو الهيولى مطلقا عن الصورة فانما يدل على ان الهيولى المجردة يستحيل
اقتران الصورة بها وقد استدل الانهم ان الهيولى لو تجردت مع انها موجودة
بالفعل ومستعدة للصور لزم حصول القوة والفعل لذات واحدة وقد
مر ضعف هذا وايضا لو تجردت الهيولى فهيولى الكل والجزء مختلفان والا لكان
الشيء مع غيره كهو لا مع غيره واما مختلفان بالكلية والجزئية لان الماهية واللوازم
واحدة فيها والاختلاف بالكلية والجزئية اختلاف بالمقدار ونحن نتنازع في
المقدمة الاخيرة وايضا لو انقسم الجسم الى قسمين ثم تجردا لم يبق الكثرة اذ لا مميز

ولا الاتحاد

ولا الاتحاد اذ لا انفصال ولا امتزاج فانهما يستدعيان الاستعداد الجزئي فان الاتحاد بين
الشيئين انما يصح على هذا التقدير ومن حججهم ان الهيولى بعد التجرد ان انقسمت
كانت مقدرة وان لم تنقسم فعدم انقسامها ان كان لذاتها لزم البقاء على هذه
الاستحالة فلا تنقسم ~~نحو انفصالها لمكان لان~~ انها بعد المفارقة وان كان لصورة
غير منقسمة كان للصورة الجسمية ضد ولا ضد لها وهذه الحجة ضعيفة الاحتلال
لان عدم القسمة جاز ان يكون لامر عدمي وهو عدم الشرط الذي هو الفقدان او
يكون لحصول صورة ولا يلزم من كون هذه الصورة تقتضي عدم الانقسام ان تكون
ضدا للصورة الجسمية ومع ذلك فانا نمنع في ان الصورة لا ضد لها وقد سبق
الكلام فيه شرح قالوا ايضا الصورة لا تخلو عن الهيولى لانها متناهية على
ما مر فهي متشكلة فلو لزم التشكيلة المكان لذات الجسمية لزم تشابه الاجسام في
مقادير الامتدادات في هيئات التناهي والتشكل لان اقتران الاجسام في
هذه انما يكون بواسطة الانفصال الذي يتعلق بالمادة وان كان بسبب الفاعل
كانت الصورة حال الخلو يمكن عليها توارد الاتصال والانفصال فينبغي ان يكون
لمشاركة الحاصل فان قلت الشكل في البسائط يستند الى الطبائع مع تساوي الكل
والجزء فيها واختلاف الشكل فيها قلت البسائط لها مادة تعقل بسببها الكلية والجزئية
اما المجردة فلا وايضا الصورة قابلة للقسمة وكل قابل له هيولى فالصورة المجردة
مقترنة هف والحجتان مبنيتان على ان المنقسم يستند الى المادة وقد مر الكلام
فيه شرح لما ثبت بينهما التلازم فلا بد من علاقة بينهما ولا يجوز ان تكون
العلة دائرة بينهما على ما ياتي فبقي ان تكون العلة هي الصورة ولا يجوز ان
تكون علة مطلقة ولا واسطة مطلقة اما في المفردات فان زوالها وبقاء الهيولى
واما في مطلق الصور فلانها متاخرة عن الشكل ومصاحبة له والشكل متاخر عن
الهيولى على ما مر والمتاخر عن المتاخر والمصاحب متاخر والعلة متقدمة فاذن
الصورة شريكة لشيء اخر وذلك الشيء مجرد ويكون هو العلة بالحقيقة للهيولى

غير ان الهيولى لما استحال انفكاكها عن الصور لكان كان مستحفظا لبقاء الهيولى تبعا
الصور، وقد اعترض على هذه جماعة من الناظرين اما اولا فهي استدعاء التلازم العلية
فان الشي جاز تلازمهما من غير علية بينهما كالمضافين والجواهر والاعراض واما ثانيا فلانه
استحالة كون الواحد قابلا وفاعلا وسياتي فان سلم هذا المقام لكن الذي حصلتموه
هو كون الفاعل التام في الفاعلية لا يكون قابلا ونحن نقول لم لا تكون الهيولى جزء
علة للصورة واما ثالثا فيفي تاخر الصورة عن الهيولى وقولكم الصورة غير متقدمة على
الشكل فهي مصاحبة له او متاخرة عنه ممنوع لان الثابت لكم ان الصورة غير
متقدمة على الشكل تقدم العلية ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام كيف والشكل عبارة
عن هيئة حاصلة للجسم بسبب احاطة الحد او الحدود به دون متاخر عن الحدود
المتاخرة عن الجسم المتاخر عن الجسمية واما رابعا فان الصورة على تقدير كونها جزء علة
للهيولى تكون متقدمة على الهيولى بمرتبتين وانتم بينتم كونها ليست علة على انها
متاخرة واما خامسا فانكم قلتم الصورة المتزايلة لا تكون علة مطلقة لها فالهاد
هو بعينه في كونها جزء فان العلة هي مجموع الصورة والمفارق وانا عدمت الصورة
عدم جزء العلة فيلزم عدم العلة واما سادسا فانكم قلتم الصورة محتاجة في الشكل
الى الهيولى فقد صارت الهيولى علة للصورة واما سابعا فان كل واحد منهما يرتفع
بارتفاع صاحبه فهما سواء في التقدم والتاخر اجاب عن الاول بكون الشيئين اذا
استغنى كل منهما عن صاحبه جاز وجوده بدونه فلا تلازم وهذا من الامور البينة
واما النقض بالمضافين والجوهر والاعراض فليس بصحيح لان العلية ثابتة فيهما ايضا
اما في المضافين فان كل واحد منهما مفتقر الى الاخر من غير وجه دور وذلك لانهما
ذاتان او ذات وشيء واحد لكل واحد منها صفة بسبب الاخر وتلك الصفة هي المضاف
الحقيقي وكل منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته تلك الى ذات الاخر واذا اخذ الموصوف
والصفة معا كان هو المضاف المشهوري وعرف حينئذ ان كل واحدة منهما محتاج
لا في جميعها بل في بعضها الى الاخر لا الى جملتها بل الى البعض الغير المحتاج فلا

الاحتياج

لا الاحتياج بينهما ذاتي ولا الغناء، واتم ونحن لا نستصوب هذا الجواب لان
في المضاف الحقيقي لا المشهوري والذي خلص من الجواب ان كل واحد من المضاف
الحقيقي مستغن عن الاخر ومحتاج الى معروضه وفي هذا اثبات استغناء كل واحد منهما
عن صاحبه مع الملازمة بينهما واما الجواهر والاعراض فان الحق ان الجوهر المتشخص
محتاج الى مطلق العرض لا في ذاته بل في تشخصه والعرض محتاج في قوامه الى الجوهر
وعن الثاني بما ياتي وعن الثالث ان الذي ذكرتم يفيد تاخر الشكل عن ماهية الصورة
وهو حق والكلام في الصورة المتشخصة ولا شك في تاخرها عن الشكل فانه
من علل تشخصها ولا استحالة في احتياج الشي في تشخصه الى ما يتاخر عن ماهيته كما
تلك الجوهر والعرض وعن الرابع ان المتاخر هو الصورة المتشخصة والمتقدم
هي الصورة من حيث هي والحاصل ان الصورة من حيث هي صورة شريكة علة الهيولى
لا الصورة المتشخصة ولكن الصورة من حيث هي صورة انما يستحفظ وجودها
بالصورة المتعاقبة سؤال لم لا تكون الصورة من حيث هي علة مطلقة ولا يلزم
المحال الذي ذكرتم جواب العلة المطلقة يجب ان تكون متشخصة بحيث تكون
علة للتشخص ويمتنع ان تكون متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة
لتشخصها سؤال مجموع العلة المجرده والصورة من حيث هي ليس علة متشخصة
بل هو واحد بالمعنى العام جواب لا استحالة في كون الواحد بالمعنى العام المستحفظ
وحدته بعمومه بواحد متشخص علة لواحد شخصي وههنا الواحد بالنوع مستحفظ
بواحد شخصي هو المفارق فيكون ذلك الشي بسبب المادة ولا يتم ايجابها الا
باحد امور مقارنة لها كانت وفي هذا الجواب تسليم للسؤال وهذا هو الجواب
عن الخامس والسادس وعن السابع انه ليس بحق ان ارتفاع كل منهما بارتفاع
صاحبه بل ارتفاع الهيولى مستفاد من ارتفاع الصورة ولا يلزم من مقارنتهما
استناد كل منهما الى صاحبه والصورة لا توجد في الهيولى الا ان علة وجودها
الهيولى فالا كانت العلية دائرة كما ان العلة اذا كانت علة بالفعل لزم عنها المعلول

فان يكون معها كذلك الصورة اذا كانت صورة موجودة بالفعل يلزم منها ان تقوم شيئا في
ذلك الشيء يقارن ذاتها لمكان ما يقوم الشيء ويفيده الوجود منه ما يفيد وجوده مباين
ومنه ما يفيد وهو ملاق س اثبتوا للجسم صورة اخرى نوعية باعتبارها
تحصل الاجسام المختلفة انواعا قالوا لانها مشتركة في الجسمية وبعضها يقبل الشكل المختلف
بسهولة كالرطوبة كالرطبة منها وبعضها يقبلها بعسر كاليابسة وبعضها لا يقبله كالفلك
وهذه الاعراض لابد لها من مبادي هي الصور وهذه الحجة لا يخفى ضعفها للمعتبر فانها
على تقدير تساويها بالجسمية لو كان اختلافها في هذه الاختلاف صورها لعاد الكلام في
الصور جميعا اللهم الا ان تخصص الاختلاف في الصور بالاستعداد الحاصل للهيولى
دون الاختلاف بالاعراض وح يكون في غاية التحكم س تشخص الصورة
بالهيولى من حيث هي معينة لا على ان تكون فاعلة للتشخص فان القابل لا يكون فاعلا
بل على ان تكون قابلة واما الفاعل فهو شيء اخر واما تشخص الهيولى فانه يستند الى
الصورة من حيث هي لا من حيث معينة والا دار ولا يجوز استناد تشخص الهيولى
الى نفسها والا لكان نوع كل قابلا في شخصه وهو مح فان الاجزاء الممكنة الافتراض
في الجسم غير متناهية فيلزم وجود قابلها بالفعل هف ولنؤخر الكلام في الجوهر
المجرد ولنتكلم الآن في الاعراض المقالة الثالثة في الاعراض وفيها مباحث البحث
الاول في احكامها الكلية قالوا العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض لوجهين ا لان
الشيء يحتاج في اثبات عرضيته الى البرهان كالمقدار والالوان وغيرها ولا شيء من
الاجناس كذلك وبعبارة اخرى نعلم الشيء ونشك في عرضيته ب ان العرضية
عبارة عن عروض الشيء لغيره وهو نسبة له الى غيره فهي متاخرة عنه والجزء متقدم
وهما مدخولان اما الاول فلان الشيء قد يحتاج في اثبات جوهريته الى البرهان فلا
يكون الجوهر جنسا وقولهم نشك في عرضية الشك قلنا الشك في العرضية هو
بعينه شك في الجوهرية فان اقتضى ان لا يكون العرض جنسا اقتضى واما الثاني
فلان العروض لازم من لوازم العرض ولازم لا يكون جنسا س قال قوم

العرض لا يقوم بمثله لان تلك الاعراض لابد لها من محل هو جوهر فيقوم الكل به والحق
ان العرض قد يقوم بعرض اخر لا على معنى استغنائه عن محل جوهري والا لزم قيام
العرض بنفسه فلا يكون عرضا بل بمعنى اختصاص ذلك العرض به اختصاص المنعوت
بالنعت كالسطوح للحركة فانه يمتنع نعت الجسم به ويصح نعت الحركة به س الحق
ان العرض الواحد لا يقوم بمحلين والاجاز قيام الجسم بمكانين وجماعة من
القدماء سهوا في هذا وجوزوا قيام العرض باكثر من محل واحد كالاضافيات وهو
خطأ فان القائم باحد المضافين غير القائم بالاخر س ذهب جماعة من المشائين
الى استحالة الانتقال على الاعراض بناء منهم على ان تشخصه مستند الى محله لانه ليس
معلول المهية والا لانحصر نوعه في شخصه ولا الحال فيه والا لكان مستغنيا
في وجوده بالفاعل وفي تشخصه بالحال فيه عن المحل ولا المفارق لتساوي النسبة اليه
والى غيره فاذا كان محتاجا في تشخصه الى المحل استحال مفارقته له وهذه الحجة لا
تخلو عن وهن فان تشخص العرض جاز ان يستند الى المهية وقولهم يلزم انحصار
كل نوع في شخصه مسلم ولا برهان على بطلانه اكثر من مشاهدة الحس وهي ضعيفة
وقولهم لو استند تشخصه الى الحال لاستغنى عن المحل قلنا ممنوع لاحتمال كون العرض
محتاجا في وجوده الى الفاعل والمحل معا وايضا لو سلمنا احتياج تشخصه الى المحل
لكان لنا ان نقول انه يحتاج الى المحل من حيث هو لا الى خصوصه س المشهور
ان الاعراض تسعة الكم والكيف والمضاف والاين والمتى والوضع والملك وان
يفعل وان ينفعل وان كل واحد منها جنس عال فتقل انقسام الاجناس العوالي
الى هذه العشرة وهذا انما يتم بعد بيان امور منها انه هل يمكن ان يستند جميعها
الى جنس واحد كما قيل من ان الجوهر الوجود جنس لها ومنها انه هل يمكن جعل الجوهر
جنسا والعرض جنسا قسيما له يشمل هذه التسعة ومنها ان الجوهر جنس عال ام لا
ومنها انه هل يمكن ان تجتمع في اثنين او فيما زاد دون العشرة ومنها ان هذه تشتمل
على جميع الموجودات بحيث لا يشذ منها شيء ومنها ان يبين في كل واحد من هذه

11 العشرة انه جنس وذلك بان يبين في كل واحد من هذه انه مفهوم مشترك بين انواعه
وثبوته ومقول على المختلفة بالنوع وذاتي وكمال الذاتي المشترك فنقول اما
البحث الاول فقد اقتصروا في بيانه على ان الوجود ليس بجنس على ما مضى وهنا ليس
بكاف فلعل مرادهم ان اجتماعهما في جنس واحد غير الوجود واما الثاني والثالث فقد تقدم الكلام
واما الرابع فقد اقتصروا في بيان انها لا تجتمع في اثنين على ان العرض ليس بجنس والجوهر
جنس فلا يجتمع بالعرض والجوهر وفيه ما ذكرناه واما انه هل يجوز اجتماعهما في اكثر
من اثنين واقل من العشرة فقد ذهب اليه بعض القدماء فانهم حصروا الاجناس في
اربعة الجوهر والكم والكيف والمضاف فان الاين ليس عبارة عن جوهر المتمكن
ولا عن المكان بل هو نسبة بينهما متى لم تعقل لم يحصل الاين ومتى عقلت حصل الاين
فالنسبة مقومة له وهي اعم منه فالاين ليس بجنس عال وكذلك المتى فانه نسبة
الشيء الى زمانه ولا يفهم متى الا بالنسبة التي بين الزمان والشيء فهي مقومة له
وكذا الوضع فانه لا يعقل الا بالنسبة الواقعة بين الاجزاء فالنسبة جزء منه وكذلك
الملك فانه نسبة بين المحيط والمحاط به واما ان يفعل وان ينفعل فانه يرجع الى الحركة
التحريك والتحرك والاصل فيهما الحركة اخذت مضافة تارة الى الفاعل وتارة الى المفعول
فالنسبة ذاتية لما عدا مقولتي الفعل والانفعال مما ذكر وهي اعم من كل واحد منها فهي
جنس لها فلا تكون هذه الاجناس اجناسا عالية ثم النسبة من باب المضاف فانها لا
تعقل الا بين شيئين وهذا من خاصية المضاف فيكون المضاف جنسا للنسبة
التي هي جنس لما ذكرناه والشيخ قد ذكر ان المضاف ليس بجنس لهذه الاعراض
بل عارض واما الخامس فان الحق ان هذه العشرة لا تشمل جميع الموجودات
فان الوحدة والنقطة وامثالهما كالوجود والشيئية غير مندرجة تحت هذه لكن
هذا لا يضر كون العشرة اجناسا عوالي الا بعد بيان ان هذه الاشياء جنس
لما تحتها واما انها هل تشمل جميع الاجناس حتى لا يوجد جنس الا وهو مندرج تحت
احد هذه العشرة ففيه شك فان بعضهم زعم ان الحركة جنس لا تندرج تحت هذه
الاعراض

الاعراض واضافها الى العشرة وبعضهم اضافها الى الاربعة فتصير الاجناس عنده خمسة
وبعض القائلين بعشرية الاجناس جعلوا الحركة من مقولة الانفعال وبعضهم جعل
اسم الحركة واقعا بالتشكيك على ما تحتها فلا تكون جنسا لشيء ثم عولوا في كونها عشرة
على الاستقراء واما السادس فلم نر لهم برهانا على ذلك **المبحث الثاني** في الكم وهو
في المشهور عبارة عن العرض الذي لا يقبل لذاته المساواة واللامساواة ثم انهم عرفوا
المساواة اخذوا في حدها الكمية فقالوا انها اتفاق في الكم فيلزم الدور والمحققون
يوردون هذا على سبيل حل على سبيل تعريف ويعرفونه بالذي يوجد فيه شيء واحد
عاد سواء كان موجودا بالفعل كما في المنفصل او بالقوة كما في المتصل وهو لانه
على الجسمية لاتفاق الاجسام فيها واختلافها بالمقادير وتبدلها مع بقاء الجسمية
كما في الشمعة المكعبة اذا جعلت كرة وينقسم الى متصل ومنفصل لانه اذا كان بحيث يمكن
ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى عند حد مشترك فهو المتصل والا فهو المنفصل والمتصل
ان كان قار الاجزاء فهو المقدار والا فهو الزمان والمقدار ان كان ذا بعد واحد فهو
الخط او ذا بعدين فهو السطح او ذا ثلثة فهو الجسم التعليمي وقد ذهب قوم غير محققين
الى ان المكان نوع اخر مباين لهذه وهو خطأ فان المكان ليس الا السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وكون الشيء حاويا امر
اضافي لا يدخل باعتباره تحت الكم وانما هو كم باعتبار كونه سطحا والمنفصل
هو العدد لا غير وبعض الناس اخطأ ههنا اذ ادخل فيه القول لان القول ليس
في نفسه كمية انما الكمية عارضة له وليس كل ما يعرض له العدد فهو عدد وانما كان
المنفصل هو العدد لا غير لان المنفصل قوامه من المفرقات التي هي المفردات
التي هي احاد فان اخذ الواحد من حيث هو واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع
امثاله الا العدد وان اخذ باعتبار عروضه لماهية اخرى كالانسان والحجر مثلا
كان المعتبر الكمية المنفصلة محققا حال اعتبار كون تلك الاشياء معدودة
بالاحاد التي فيها فاذن تلك الاشياء انما هي كميات منفصلة لكونها معدودة بالوحدة

وهذه هي الكميات بالعرض وكذلك في المتصلات كما يقال بياض عريض وطويل وزمان
طويل وقصير باعتبار مقاديرها الكم وظن ان الثقل والخفة ايضا من الكميات وهو خطأ
لانهما ميلان يحركان الشيء الى جهة الفوق او السفل وهما لا يقبلان المساواة و
التفاوت بالذات بل يعرض لهما بسببهما ش المشهورات هذه الكميات موجودة
اما الجسم فقد ذهب قوم انه عبارة عن الجسم الذي يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة ثم حققوا
نائنا على هذا يكون مقدارا له ولكنهم عولوا في زيادته على التبدل حال بقاء الجوهر
على ما بيناه واما السطح والخط فقد انكرهما جماعة لانهما نهايتان والنهاية معناها
فناء الشيء وعدمه فهما امران عدميان ولانهما لو كانا عرضين لقاما بالجسم منقسمين
بانقسامه الى الثلثة والحكماء قد احتجوا على ثبوتهما بان الملاقاة انما تحصل بهما و
لانهما يحدثان حال قطع الاجسام واجابوا عن الاول بان النهاية عارضة للسطح
لا انه نفس نهاية وعن الثاني ان القائم بالمنقسم لا يجب انقسامه اذا
كان حالا فيه من بعض الاعتبارات فان السطح والخط حالان في الجسم باعتبار عروض
التناهي له واما الزمان فقد مضى الكلام فيه واما العدد فقد نفاه جماعة من الاولين
وزعموا انه موجود ذهنا لا عينا والا فاذا لم تكن له صورة باعتبارها يكون واحدا
وكان حالا في كل واحد من مجموع اجزاء الاحاد كان الواحد محلا حالا في محلين
فيكون الجزء الواحد ذا عدد هف وكذلك ان حل في البعض كان له صورة اخرى
فان دامت بالاجزاء كان العرض قائما بمحلين وان كان بكل واحد من الاجزاء
صورة لم تكن الصورة واحدة وغيرها ولا اثبتوا العدد في الاعيان فانه قد يعرض
له خواص الموجود من كونه فردا وزوجا او تاما او زائدا او ناقصا او مكعبا ومربعا
وغير ذلك من الاشكال والامور العدمية يستحيل ان يعرض لها شيء من ذلك
ش هذه الكميات اعراض اما الجسم فلنبدله على الشمعة وجوها باق
واما النوعات الاخران من الابعاد فلان التناهي وعدمه من الامور اللاحقة للجسم
ولهذا لا يفتقر في تصوره جسما الى تقدم تصور التناهي فقد يتصور جسم غير
متناه

متناه ويحتاج في ثبوته الى برهان واما الزمان فلكونه مقدار الحركة التي هي عرض
يكون عرضا واما الاعداد فلانها متقومة بالواحد والواحد عرض لان وحدة الجواهر
والاعراض متساوية وهي ان كانت جوهرا استحال عروضها للعرض والا ثبت المطلوب
والمتقوم من مجموع اعراض عرض ش الطول يقال لكل امتداد واحد
كيف كان ويقال لاطول الامتدادين المفروضين ويقال لاطولهما اذا
احاطا بسطح ويقال للبعد الاخذ من مركز العالم الى محيط وهو الطول الذي
للانسان اعني الذي منه ابتداء حركة النشو والعرض يقال للكم الذي
فيه بعدان ولثاني الامتدادين المفروضين ولاقصرهما وللبعد الاخذ من
يمين الحيوان الى شماله والعمق يقال للثخن الذي يحصره السطوح ويقال عمق لذلك
بشرط الاخذ من فوق الى اسفل وبالعكس ويقال له سمك ويقال للبعد
الذي يقاطع بعدين مفروضين ويقال لما يحويه قدام الانسان وخلفه وعلم
ان الطول والعرض والعمق من حيث لا اضافة فيها كميات والمضافات اعراض
في الكمية والمضاف فيها قد يكون على الاطلاق فلا يكون شرط ما يضاف اليه
ان يتضمن الاضافة الى ثالث كالكبير وقد يتضمن كالاكبر والاطول فانهما يضافان
الى مضاف الى ثالث وكذلك في العدد فان الكثير مضاف الى شيء لا يتضمن اضافة
الى اخر والاكثر مضاف الى مضاف ش من خواص الكم انه يحتمل التقدير
لذاته وغيره انما يتقدر به وهذه هي الخاصية التي تظهر منها حقيقة الكم وبها
يعرف ويتبعها كون الكم متناهيا وغير متناه والمعنى لغير المتناهي هيهنا ما هو
بحسب العدد لا بمعنى الذي حصل له بسببه يقال له انه متناه او غير متناه ولم
يوجد له النهاية لا بحسب السبب فانه يصدق على الحركات ولهذا يصح ان
يقال لله تعالى غير متناه بهذا المعنى ومن خواصه انه لا ضد له اما المتصل فلان
الجسم قابل للسطح والسطح للخط والقابل للاضداد يقبلها واما المنفصل فلان اي عدد
فرضته ضد العدد الاخر كان الاخر يزيد منه او الاقل اشد بعدا منه فيكون

اولى بالضدية سؤال الماية مثلا لا يوجد لها عدد وهو في غاية البعد عنها ار
هو الاثنان فلم لا يكون ضدا لها اجواب الشي انما يكون ضدا لغيره اذا كان الغير
المتعدد والزمان من المتصل لا يلحق ضد الدو المتصل لا تضاد المنفصل لان المنفصل
قد يعرض للمتصل كما يلحق السطوح والخطوط والاجسام المتعدد والزمان من المتصل لا
يلحق انقارسه لان موضوع الزمان الحركة وموضوع المقادير الاجسام وهو مختلف واعلم
ان الزوجية والفردية كيفيتان عارضتان للعدد لا نوعان منه على ما ظنه بعضهم لان
انواع العدد ذوات بافراد محدودة معينة كالعشرية والخمسية وغيرهما والفردية
والزوجية لا تتعلق فيهما سلبي ولان الفردية عدم الزوجية لانها عدم الانقسام
بمتساويين فلا تصلح ان يكون فصلا للنوعيات المحصلة ولان انواع العدد تصلح
جوابا في السؤال عن كم الشي فيقال خمسة او عشرة ولا يقال زوج او فرد وليسا
اضدادا تباين لانواع العدد لانا نتعقل العدد و نغفل عن كونه زوجا او فردا
فقد ظهر من هذا ان الزوجية والفردية غير متضادين وان تقابلهما انما هو تقابل
العدم والملكة وعلى تقدير تضادهما لا يلزم وقوع التضاد في الكم واعلم ان الكبير و
الصغير والكثير والقليل كميات ماخوذات مع اضافات فلا تضاد بينها وان تقابل
العارض لها تقابل التضايف واما الاستقامة والانحناء فانها كيفيتان عارضتان
للكميات والمكان العالي والمكان السافل غير متضادين لعدم تعاقبهما على موضوع
واحد وان عنينا العلو والسفل عارضان للكم وتتبع هذه الخاصية خاصية اخرى وهي
انه غير قابل للشدة والضعف وهذه الخاصة اضافية فان كثيرا من الاعراض
والجواهر تلحقه هذه الخاصية فان ثلثة لا تكون اشد تثليثا من ثلثة اخرى و
لا خطا اشد في خطية من خط اخر وتلحقه الزيادة والنقصان لا بهذا المعنى
ايضا فان الثلثة ليست في كونها عددا اولى بهذا من العدد اعني في انها كمية منفصلة
تعد بالاحاد ازيد من رباعية في ذلك المعنى او اقل منها بل فيما هي من الاضافات
الاضافات وفرق بين الاشد وبين الازيد والانقص فان الزايد والناقص يمكن

ان

ان يشار الى مثل حاصل وقدر زائد والاشد والاضعف لا يتصور فيه ذلك
وايضا فان تفاوت الاشد والاضعف ينحصر في طرفين بخلاف الزائد والناقص
وايضا فان الاختلاف في الشدة والضعف اختلاف في النوع على راي الجمهور
وليس كذلك الاختلاف بالزيادة والنقصان ولو قبلت الكمية الشدة والضعف
لقبلت التضاد ومن خواصه انه لذاته يقبل المساواة واللامساواة والمساواة
هي الحالة التي تكون عند توهم تطبيق ابعاد المتصل واحاد المنفصل بعضها على
بعض مارة في تزايدها فلا تجد احد المنطبقين يحصل عند حد لم يحصل الاخر عند
ذلك الحد وغير المساواة ان يقصر احدهما عن الاخر **فصل** الواحد يقال بالتشكيك
على معان تتفق في انها لا تنقسم بالفعل من حيث كل واحد هو هو وانما توجد
فيها بمعنى الواحد بتقدم وتاخر فالواحد بالذات اقدم من الواحد بالعرض
والواحد بالذات منه نفس الوحدة ومنه الواحد بالنوع ومنه الواحد بالجنس
وتتفاوت مراتب الواحدة في التقدم والتاخر بحسب تفاوت بعد الجنس وقربه
وكذلك الواحد بالنوع منه واحد بالعدد وهو قد يكون بالاتصال وقد
يكون لاجل نوعه وقد يكون لاجل ذاته ومنه واحد بالموضوع والواحد
بالعرض هو ان يقال في شيئين متقاربين ان احدهما هو الاخر وذلك اما
موضوع ومحمول عرضي كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا
والطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا الطبيب هو ابن زيد
عبد الله واحد او موضوعان في محمول عرضي واحد كقولنا الثلج والجص
واحد اي في البياض والواحد بالنوع واحد بالفصل والواحد بالجنس كثير
بالنوع والواحد بالنوع قد يكون واحدا بالعدد وقد لا يكون والواحد
بالاتصال يشتمل على الوحدة بالفعل من جهة والكثرة من اخرى وهو اما حقيقي
او غير حقيقي فالحقيقي ان تكون تلك الكثرة بالقوة في الخطوط كالتي لا زاوية
لها وفي السطوح السطح البسيط وفي الجسم المجسم الكري وغير الحقيقي ما تكون فيه

فيه كثرة بالفعل الا ان اطرافها تتلاقى عند خط مشترك كالخطوط الثلاثة عند
الزوايا والسطوح وهذه الوحدة هي الوحدة الاجتماعية والواحد بالاتصال
الحقيقي واحد بالموضوع فان الموضوع المتصل جسم بسيط والواحد بالعدد ان
لم يصح عليه الانقسام فان كان مجردا انه شيء لا ينقسم فهو الوحدة وان انضم اليه
مفهوم زائد فهو ان كان ذا وضع فالنقطة والا فهو المفارق وان صحت عليه
القسمة فان تساوت الاجزاء والمجموع كان هو المقدار ان كان قبوله القسمة لذاته
والا فهو الجسم البسيط والاجسام المتشابهة الاجزاء ان اعتبر حالها قبل القسمة كانت
واحدة بالاتصال وان كان بعد الانقسام فان امكن اتحاد موضوعاتها كالمياه
المتعددة فان موضوعاتها يمكن ان تصير واحدة فهي مع انها واحدة ايضا
بالموضوع وكل واحد من هذين القسمين ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد بالتمام
والا فهو الكثير والوحدة التامة اما وضعية كالدرهم الواحد او صناعية كالبيت
الواحد او طبيعية كالانسان الواحد واما الواحد بالمساواة فهي الوحدة لمناسبة ما
كما تقول حال السفينة عند الربان وحال المدينة عند الملك واحدة فان هاتين
الحالتين متفقتان وليست وحدتهما بالعرض بل وحدة ما تتحد بها بالعرض اعني وحدة
السفينة والمدينة بها وحدة بالعرض واما وحدة الحالتين فليست وحدة بالعرض
واذا عرفت اقسام الوحدة فاعرف منها اقسام الكثير سر قد غلط ههنا
جماعة في تعريفهم الواحد بانه الذي ليس بكثير ثم اذا عرفوا الكثير قالوا انه المركب
من الوحدات فلزمهم الدور من حيث لا يشعرون والحق في هذا الباب ان
الوحدة والكثرة من الامور الغنية عن التعريف نعم الوحدة اعرف عند العقل
والكثرة اعرف عند الخيال فاذا رسمنا تعريف الكثرة عند العقل اخذنا في
حدها الواحد واذا رسمنا تعريف الوحدة عند الخيال اخذنا في تعريفها الكثرة
سر لا شك ان بين الواحد والكثير مقابلة وستعرف ان اصناف التقابل
اربعة فنقول ان التقابل بينهما تقابل التضاد لعدم اتحاد الموضوع فيهما ولتقوم احدهما

بالآخر فكذلك ليس التقابل بينهما بالعدم والملكة ولا بالسلب والايجاب ولا تقابل
المضاف لان الكثرة ليس انما تعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة فان كانت
لا تعقل الا بها والفرق بينهما واضح فكذلك الوحدة ليس انما تعقل بالقياس الى الكثرة
وايضا الكثرة متقومة بالوحدة والمتقوم متاخر والمضافان متقابلان والحق ان
الاضافة عارضة لهما فان الوحدة مكيال والكثرة مكيل والوحدة علة
والكثرة معلول فتقابل التضايف عارض لهما هذا اذا اخذت الكثرة
لا بمعنى المضاف اعني الذي يكون فيه من الآحاد فوق واحد واما اذا اخذت
الكثرة على المعنى الاضافي وهو الذي يكون فيه ما في شيء آخر وزيادة فهو كثير
بالنسبة الى ذلك الشيء فانه مقابل للقلة تقابل التضايف سر لكل مرتبة
من مراتب العدد اعتبارات عام وهو انه كثير وخاص وهو خصوصية تلك
الكثرة وهي صورته النوعية وتقومها انما هو من الآحاد التي يبلغ جملتها ذلك
النوع ولا يتقوم بما دونها من الاعداد فانه ليس تقوم العشرة بالخمستين اولى
من تقومها بالسبعة والثلاثة والاربعة والستة وغير ذلك مع ان كل واحد
منها مستقل بالتقويم ومن المحال ان يكون الشيء متقوما بامور يكون كل واحد
منها كافيا في تقويمه فاذا قلت العشرة تسعة وواحد فقد حملت التسعة على
العشرة وعطفت عليه الواحد فيجب ان يصدق عليه كلا الصنفين معا
المعطوفة احدهما على الاخرى فتكون العشرة تسعة وهي ايضا واحد فان
لم يرد العطف بل عنيت به التقييد كما تقول الانسان حيوان وناطق على معنى
ان الانسان حيوان ذلك الحيوان الذي هو ناطق فتكون كانك قلت
ان العشرة تسعة تلك التسعة التي هي واحد وهو ايضا محال وان عنيت
ان العشرة تسعة مع واحد وجعلت مع صفة للتسعة صار كذلك تقول ان
العشرة هي تسعة التي تكون مع واحد فلو كانت التسعة وحدها لم تكن عشرة
وهو ايضا باطل لان التسعة لا تكون عشرة ولو كانت مع اي شيء فرض فان

وان جعلت مع صفة للعشرة بتغيير كما لك قلت ان العشرة تسعة ومع كونها تسعة هي واحد وهذا اخطأ بل المراد من هذا ان العشرة مجموع التسعة والواحد اذا اخذا جميعا فصار منهما شيء غيرهما فاذن لا يصح ان يقال في حد العشرة الا انها عدد مجتمع من واحد واحد الى ان يبلغ ذلك العدد سؤال ذهب قوم الى ان الوحدة عدد لانها مبدؤه وكذلك النقطة كم لانها مبدأ للخط وهذا اخطأ فان المبدأ لا يلزم ان يكون من نوع ذي المبدأ فليس اذا كانت الحيوانية جزءا من الانسان تكون انسانا وهو النقطة بحزم بكون النقطة والوحدة ليسا من الكميات على ان قولهم النقطة مبدأ الخط لا يخلو من غلط فاحش يتقدم بانا وهؤلاء طائفة اخرى انكروا كون الاثنين عددا فقالوا الاثنان زوج اول فلا يكون عددا كالواحد الذي هو الفرد الاول لان حد العدد هو المركب من الاحاد وهما اقلها لئلا وهؤلاء في التعريف ينزلون منزلة الاوائل فان خواص العدد حاصلة في الاثنين وقولهم الواحد فرد اول وليس بعدد فلا يكون الزوج الاول عدد الكلام لم يأتوا على صحته ببرهان وقولهم اقل الاحاد ثلثة غلط فانه لا يعني ههنا ما يعنيه اللغوي سؤال المقادير لا توجد في الخارج الا مع المادة لكنها في الذهن قد تتصور من دون المادة فاذا تخيلنا الشخص من غير ان نلتفت الى ما عداه كان ذلك جسما تعليميا وانما نتخيله متناهيا فاذا تخيلنا كذلك السطح من غير ان نلتفت الى شيء يقارنه من الاجسام كالالوان والاضواء كان ذلك سطحا تعليميا وكذلك الخط والنقطة والفرق بين كون الجسم تعليميا ونفس الواقع ان الجسم يمكن ان يتصور في الذهن من غير وجود المادة اي لا بشرط ان تكون معه المادة او بشرط ان لا تكون معه المادة واما الباقي فانما يمكن ان يتصورها بالمعنى الاول لا الثاني فان السطح انما نتخيله حاوجين فيكون جسما سؤال النقطة نهاية الخط الذي هو نهاية السطح الذي هو نهاية الجسم فكل منها محتاج الى محله فلا يكون احدهما فاعلا للاخر ولا يتألف من نقطتين خط ولا من خطين سطح ولا من سطحين جسم لانها ان تلاقت بالاسر يلزم المطلق

ولا لزم الانقسام سؤال التجزي المذكور في خواص الكم انما هو بمعنى انه يتأتى ان يفرض فيه شيء غير شيء او يتوهم وهذا الا يليق بالجسم الا بتوسط المقادير واما التجزي بمعنى القطع والانقسام فانما تقبله المادة لذاتها لما مر من ان الاتصال لا يقبل الانفصال سؤال العدد تقدير للمنفصل والمساحة تقدير للمتصل ولهما وجود في نفس الماسح والعاد وفي الممسوح والمعدود وقد يعرض للممسوح كونه معدودا لا على ان يكون الممسوح داخلا تحت الكم المنفصل دخول النوع تحت الجنس والزمان متصل بذاته ومنفصل من حيث ينقسم الى ساعات وشهور واعوام واتصاله بذاته وتغيره من حيث انه عارض للحركة المتصلة باتصال المسافة ولهذا قالوا ان الزمان حركة كثيرة المبحث الثالث في الكيف المشهور في تعريفه انه الهيئة القارة التي لا يتوقف تصورها على تصور ما خارج عنها ولا تقتضي القسمة واللاقسمة من اجزاء محلها اقتضاء اوليا ففارقت بقوله القارة ان يفعل وان ينفعل لكونهما غير قارة وفارقت المضاف والملك والاين ومتى بما استغنائها في تصورها عن تصور الخارج عنها وحاملها وفارقت الكم بعدم اقتضاء القسمة اقتضاء اوليا والوحدة والنقطة بعدم اقتضاء اللاقسمة لمحلها اقتضاء اوليا وانما قيد بالاولية ليدخل فيه العلم بالمعلومات التي لا تنقسم فان العلم يقتضي عدم القسمة لكن لا اقتضاء اوليا بل بواسطة المعلوم وهو ينقسم الى اربعة انواع فان الكيفية اما ان تكون مختصة بالكمية وهي الكيفيات المختصة بالكميات اما المتصلة كالتربيع والاستقامة واما المنفصلة كالزوجية والفردية واما ان لا يكون فان كانت محسوسة فهي الكيفيات المحسوسة فان كانت راسخة فهي الانفعاليات والا فهي الانفعالات وان لم تكن محسوسة فان كانت استعدادا نحو الانفعال فهو اللاقوة وان كان نحو عدم الانفعال فهو القوة وان كان غير استعداد فهو الكمال وهو الكيفيات المختصة بذوات الانفس فان كانت سريعة فهي الحال والا فهي الملكة واعلم ان كون الكيف ينقسم الى هذه الاربعة قسمة الجنس الى الانواع مما يعسر اثباته فنبحث عن هذه الانواع

الاربعة فنقول نعني بالكيفيات المختصة بالكميات انها لا تعرض للجوهر الا بواسطة الكمية كالاستقامة والاستدارة والتسطيح والتقبب والشكل والخلقة وكيفيتها من الاعداد فان قلت الخلقة لا تعرض لذوات الكمية عروضا اوليا فانه متى لم يكن جسم طبيعي لم تكن له خلقة وهذا كالقوة التي تعرض للكميات لعروضها لذوات الكميات قلت ما يعرض للكمية منه ما يعرض لها في نفسها بشرط انها كمية شيء ومنه ما يعرض لها لا بشرط انها كمية شيء وفي القسمين تكون الكمية هي المعروض الاول لكن المعروض في الاول هي الكمية التي في ذلك الشيء وهذا لا يخرج العروض عن كونه عروضا اوليا للكمية

مسـ رسم المتقدمون الشكل بانه الشيء الذي يحيط به حد واحد او حدود وهذا التعريف مختل فان الذي يحيط به الحد والحدود انما هو المقدار والمقدار كم والشكل كيف ولا يكون شيء واحد داخلا تحت مقولتين بالذات ولكن بعض الناس جوز هذا بناء منهم على ان الجسم الابيض ليس من مقولة الجوهر ولا من مقولة الكيف وظاهر انه ليس من باقي المقولات فهو اذن داخل تحت مقولتين وهذا غلط فان الجسم الجسم اذا كان من مقولة الجوهر والبياض من مقولة الكيف فلا يجب ان يكون المركب منهما داخلا تحت مقولة اخرى وكلامنا في البسائط لا في ماهية مركبة من مقولتين بل الحق ان الشكل هو هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم من الشيء وقد توهم جماعة اخرى ان الشكل من مقولة الوضع لانه يتعلق بحدود بينها تجاور خاص بوضع بعضها عند بعض وهذا غلط من وجوه ١ انه اخذ بدل الاجزاء الحدود والاعتبارات في الوضع بالاجزاء وفي الشكل بالحدود ٢ الاشتباه في لفظة الوضع فانها في المقولة يعني بها نسبة الشيء الى الخارج وههنا يعني بها المجاورة التي هي نوع من المضاف ٣ ان تعلق الشيء بمقولة لا يلزم منه انه داخل تحت تلك المقولة فان المربع انما يحصل بعدد في الحدود ولا يجب ان يكون كما منفصلا مسـ لعود ما يرسم به الخط المستقيم ما ذكره اقليدس انه الموضوع على تقابل اي نقطة كانت عليه بعضها لبعض يعني به النقطة المفروضة عليه تكون في سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض

وقد ظهر

وقد ظهر من هذا ان الاستقامة والاستدارة متغايرتان في الشكل مسـ لا تضاد بين الخط المستقيم والمستدير بناء منهم على انهما مختلفان بالنوع لان اختلافهما ليس بالموضوع لان الموضوع قد يتحقق نوعه في مستقيم ومستدير ولا باللوازم الخطية فانه يجب اشتراكهما فيها الا ما هو عارض ولا لامر عارض والا لجاز ورود الاستقامة والاستدارة على موضوع واحد فلا بد وان يكون الاختلاف بالفصول ثم الذي يكون اشد اختلافا يخالف الضعيف بالنوع وضد الواحد واحد وفيه نظر وكذلك الاشكال لا تتضاد فان التثليث لا يضاد التربيع بوجه وما هو ابعد منه وقد يثبتون ذلك بان الخط الواحد لا يكون موضوعا للاستقامة والاستدارة لان الخط لا قوام له فانما يقوم بغيره ومتى لم يلحق الغير تغير ما لم يتغير حال الخط فالمنحني لا بد وان تتفرق اجزاؤه وح يكون الحاصل خطا آخر لا الاول مسـ الزاوية هي كون المقدار ذا حد او حدود فوق واحد ينتهي عنه عند حد واحد مشترك لها من حيث هو كذلك وهذا يتناول السطحية والمجسمة وما ذكره اقليدس من انها عبارة عن تماس خطين فيه مسامحة فان التماس من مقولة المضاف وايضا هذا لا يتناول المجسمة مسـ من الظاهر ان الزوجية والفردية من عوارض العدد الذي هو عرض فيكونان اولى بالعرضية وكذلك الاستقامة والانحناء فانهما عارضان للخطوط والسطوح التي هي اعراض واما الثاني فقد شك في وجودها من يذهب الى تالف الاجسام من الجواهر الافراد وقد استدل ابو علي بوجهين ١ ان الشكل الطبيعي للاجسام هو الكري لان الطبيعة لا تفعل افعالا مختلفة في الكرة اذا قسمت بقسمين حصلت الدائرة ب الرازي وهو انا نفرض دائرة محسوسة وان لم تكن حقيقة على ما سلمتم فاذا اخذنا ما هو المركز في الحس وجعلناه مبدأ الخط مستقيم مؤلف من اجزاء ينتهي الى المحيط فان زاد او نقص امكن ان يزال منه عند جزء ثم ازلنا وضعه الاول وطابقنا بين المركز وجزء ملاصق للاول عند المحيط فان زاد او نقص امكن ان يزال الزائد ويتم الناقص وهكذا نفعل بجزء جزء حتى تتم الدائرة على ما يلزم ويلزم

بها انقسام الجزء س الخلقة تقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل فظاهر
انها عرض وكذلك موافق الكيفيات المختصة بالكميات س الكيفيات المحسوسة التي
سميت انفعاليات من حيث ان حدوثها تابع للمزاج كحلاوة العسل وايضا لانفعال
الحواس عنها والكيفيات الغير المستقرة سميت هذا الاسم وان وجدت فيها العلتان
لسرعة زوالها وسميت بالانفعالات الذي هو اسم للامر المدخل التجدد والتغير
ما لم تكن هي نفس الانفعالات س ذهب بعض الناس الى ان هذه الكيفيات
هي نفس الاشكال وهو خطاء فان هذه محسوسة لنا دون الاشكال ولان الاجسام
قد تتفق في الشكل وتختلف فيها ولانها تتضاد دون الاشكال وقال اخرون انها
هي نفس المزاج وهو في الغلط كالاول وربما نفاها جماعة اخرى واظهرها يدل على
وجودها تغير الجسم من البياض مثلا الى السواد مع ثبات ذاته وشكله وحجمه وسائر
اعراضه الا السواد والبياض والامور العدمية لا تنفعل حاسة البصر بها س الثقل
والخفة من هذا الباب ايضا وهما يحدثان بواسطة الانفعالات الحاصلة للجسم فان
السخن يخف والبرد يثقل وقد ادخل قوم في هذا الباب الخشونة والملاسة وهو
خطاء فان الخشونة عبارة عن اختلاف حال الاجزاء الظاهرة على الجسم في الارتفاع والانخفاض
والملاسة عبارة عن استوائها فقط فظاهر انهما من باب الوضع واخرون ادخلوا
في هذا الباب الصلابة واللين والحق انهما من باب القوة واللاقوة س هذه
الكيفيات تنقسم بحسب انقسام الحواس فاوائل الملموسات الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل
والخفة واوائل المبصرات الضوء واللون والمسموعات هي الاصوات والحروف على رأي
والمذوقات الطعوم والمشمومات الروائح وهي باسرها اعراض فان لون الجسم
سواد ليس نفس الجسم ولا جزء منه لاختلاف الاجسام المتفقة في الجسمية فيه فهو
خارج عنها فان كان واجب الحصول في المحل فهو عرض وان امكن تجريده فان لم تكن
اليه اشارة فهو ليس السواد المحسوس وان كانت اليه اشارة فهو في جهة واستعداد

فهو مقارن للمقدار زائد عليه لانا نعني بالسواد الهيئة المحسوسة س القوة واللاقوة
عرفوهما بامر مشترك بينهما وهو انه الذي يترجح به القابل في احد جانبي قبوله وهو
في المشهور جنس تحته ثلثة انواع ١ الاستعداد الشديد على عدم الانفعال كالصحاحة
والصلابة ٢ الاستعداد الشديد على الانفعال كالمراضة واللين ٣ الاستعداد
الشديد على ان يفعل وفي هذا الثالث نظر فان المصارعة تتعلق بثلثة امور امر
في القوة المدركة وهو معرفة ما بصنعة المصارعة وامر هو القوة القوية على
تلك الصناعة وامر في البدن وهو كون الاعضاء في خلقتها الطبيعية بحيث يعسر عطفها
وثنيها ونقلها والاولان من باب الحال ان كانا سريعين والا فمن باب الملكة والثالث
عبارة عن القوة على المقاومة واعلم ان كون هذا النوع عرضا من اظهر الاشياء
فلا يحتاج فيه الى ذلك التعسف س الكيفيات النفسانية انقسامها الى الحال
والملكة انما هو انقسام بالعوارض لا بالفصول فان الشيء الواحد يكون بعينه
حالا واذا استقر صار ملكة ولهذا لم يكن بين الحال والملكة وجوب اثنينية كما
بين الشخصين من نوع واحد يجوز ان تكون بينهما اثنينية ما بين شخص واحد
بحسب زمانية كالصبي والرجل س من الملكات العلم والفضائل ونعني
بالفضائل لا الافعال المحمودة بل الهيئات النفسانية التي تصدر عنها الافعال المحمودة
بسهولة من غير ان تحتاج الى روية واحيانا دمنا ... وتكون بحيث اذا اريد اضداد
تلك الافعال شق على اصحابها واحتاجوا الى تكلف مثل خلق العالم والعفة والرذائل
التي هي اضدادها ملكات ايضا كالفاجر بالخلق يتعسر عليه التعفف والعلوم
ملكات لا باعتبار استيفاء اصول الصناعة والتمهر فيها المتعلم بل ولو في الرأي
الواحد اذا اعتقد وعلم عرفوا له وكذلك الصحة والمرض العسر الزوال
ومن هذا الباب الاحوال ايضا اذا كانت سريعة الزوال ومن الحالات
الجرد والبخل والغم والهم والظن والعقد الذي لم يجزم بعد فاذا استحكم
شيء من هذه فهي ملكات والملكات المكتسبة كانت احوالا في المبدء

وليس كل حال ملكة في المبدء فاعلمت حالا سك الالم واللذة نوعان من المدركات
لهما من قبيل ما عددناه والفرح والحقد ايضا كيفيتان نفسانيتان وسبب الاول
المادي كون حامله الذي هو الروح على افضل احواله الكيفية والكمية فان زيادة
الغذاء توجب زيادة القوة ولان كثير الغذاء اذا انبسط يبقى منه قسط وامر عند
الفرح وقليله تمسكه الطبيعة عند المبدء ولا تمكنه من الانبساط والكيفية اذا كانت
معتدلة بين الغلظ واللطافة مع شدة الصفا كان الاستعداد للفرح
اكثر والفاعلي تخيل الكمال ويعتبر في تحقق الثاني غضب ثابت لوجوب تقرر
صورة المؤذي في الخيال اشتياق النفس الى الانتقام وعدم سهولة
الانتقام ولا يكون كالحاصل سك من الظاهر ان انواع هذا الجنس اعراض
وانما وقع اشتباه ما في العلم فان بعض الناس ربما توهم ان صورة الجوهر جوهر
كما ان صورة العرض عرض ونحن قد حققنا القول في هذا وان الصورة الجوهرية
حالة في النفس حلول شيء في شيء لا الجزء منه ولا استبعاد في ان يكون مثال الجوهر
وصورته عرضا وليست صورة العرض عرضا باعتبار كونها صورة صورة العرض
بل باعتبار حلولها في المحل المستغني عنها سك من لواحق الكيفية انها قد يوجد
فيها تضاد كمضادة الجبن والتهور والعقد الصواب والخطاء من باب الملكات
كمضادة المصاحبة والمراضية في باب القوة واللاقوة وكمضادة البياض للسواد في باب
الانفعالات والانفعاليات ولا تضاد في الكيفيات المختصة بالكميات والمتضاد
من الكيفيات قابل للشدة والضعف بخلاف ما لا يقبله فان التربيع لا يتزايد
ومن خواص الكيفية قبولها للشبيهة وغير الشبيهة لذاتها المبحث الرابع في المضاف
وهو مقول على معان ثلثة الحقيقي وهو الاضافة نفسها ومعروضها والمجموع ويقال
لها المشهوري والاولى جعل لفظة المضاف مقولة على هذه بالتشكيك
وعرف الحقيقي بانه هيئة لا تعقل الا بالقياس الى غيرها وهذا التعريف يرجع الى
الدور فان المقايسة نوع من الاضافة وقد يقتصدون فيقولون معنى معقوليته
بالقياس

بالقياس الى الغير احتياجه في تصوره الى غيره وهذا باطل فانهم ان عنوا به تصوره
بغيره لزم الدور وان عنوا انه تصوره معه فالسقف متصور مع الحائط
ولا تضايف فان قالوا انه متصور معه من جهة ما هو به انه يرجع الحال في
الموازاة جدعا وقد يعرفونه بانه الذي وجوده هو انه مضاف فاذا الزموا
ما الزمناهم اولا اعتذروا بان المضاف المحدود هو الحقيقي والمذكور في الحد
هو المشهوري وهذا اعرف من الاول فجاز تحديده به ويرجع حاصل تعريفهم
المضاف الى انه البسيط الذي يوجد انه مركب وهو لا يخلو عن فساد
واعلم انه ليس كل نسبة اضافة فان لكل ملزوم نسبة الى لازمه في الذهن
كالسقف للحائط وان لم يكن مضافا اليه فان اخذت النسبة مكررة صارت
مضافة ومعنى التكرير ان يكون للشيء نسبة الى غيره من حيث ان لذلك الغير نسبة
اليه فاذا نظرت الى السقف من حيث هو لم تجده مضافا فاذا نسبته الى الحائط
نسبة الاستقرار واخذته منسوبا اليه من حيث هو مستقر وجدته مضافا الى
الحائط لا من حيث هو حائط بل من حيث هو مستقر عليه وهذا معنى قولهم النسبة
تكون من طرف واحد والاضافة من الطرفين واسم كل واحد من المتضايفين المشهورين
اما ان يدل على ما له من الاضافة بالتضمن كالاب والابن او اسم احدهما لذلك
فقط اما المضاف كالجناح دون المضاف اليه فانه يحتاج الى لفظة ذو فيقولونا
ذو الجناح او المضاف اليه كالمعلوم فان العلم يضاف اليه فيقال العلم بالمعلوم
باعتبار حرف النسبة فانه في نفسه كيفية وقد يضاف الشيء الى الشيئين باعتبارين
كالعلم فانه علم للعالم فهو مضاف اليه وحرف الاضافة قد يختلف كما تقول العلم
علم للعالم والعالم عالم بالعلم لا العلم وقد يكون متحدا كما اذا اضفنا العلم الى
المعلوم سك من خواص المضاف التكافؤ في الوجود بالقوة والفعل فان المتضايفين
اذا اخذا معا متضايفين على التعادل بالفعل وقد وجدا معا اذ المضاف
لا شيء انما يضاف اليه على قدر ان يكون معه فاذا كان احدهما بالفعل فكم

بالقوة نال التعادل كالعلم اذا اضيف الى شئ خارجي فان المعلوم قد يوجد دون
العالم لكن لا من حيث المعلوم معلوم بالفعل وقد يورد ههنا اضافة المتقدم الى المتأخر
بالفعل مع عدم المتأخر ويجيبون عن هذا بان اضافة هذين الجزئين ذهنية فيأخذ
الذهن الجزئين الحاضرين ويحكم بينهما بالاضافة ويورد على هذا ايضا العلم
بان القيمة ستكون مع عدمها واجابوا عنه بان كون القيمة ستكون حال من احوالها
موجودة في الذهن مع وجود العلم وهو الذي اليه الاضافة فان تصور القيمة
مجردة غير مضافة الى الشئ في الوجود من حيث هو تصور ومن خواصه وجوب
الانعكاس وهو ان الحكم باضافة كل منهما الى صاحبه من حيث هو مضاف اليه
تقول الاب اب للابن والابن ابن للاب فاذا لم يراع هذا النوع من الاعتبار
لم تجب المعادلة كما اذا وقعت الاضافة لا الى المعنى المضاف الى الاول بالذات
بل الى موضوعه كما تقول الاب اب للانسان والراس راس للانسان وكذلك اذا
اخذت بدل الموضوع جنسه كما تقول الاب اب للحيوان وكذلك اذا اخذت
جنس المضاف كما تقول الراس راس لذي شئ او اخذت عارض الموضوع كما تقول
الراس راس للماشي فان هذه الاشياء لا يقع بينها التعادل من حيث ان الاضافة
ههنا الى شئ غير مضاف الى الاول بالذات **ضابط** اذا اشكل الامر في تحصيل ما
اليه الاضافة بالتعادل متميزا عما لا يقع اليه بالتعادل فعليك بجميع اوصاف الشئ
فاي شئ منها اذا وضعته ورفعت غيره امكنك حفظ الاضافة واذا رفعته
ووضعت غيره لم يمكنك حفظها فهو الذي اليه التعادل وغيره ليس اليه تعادل كما
اذا رفعت عن الشئ انه حيوان او انسان او شخص ماشي امكنك ان تنسب اليه
الراس واذا رفعت انه ذو راس ووضعت انه حيوان او غير ذلك مما عدا لم يمكنك
اضافة الراس اليه **مسـ** من المضاف ما هو متفق في الطرفين كالمساوي والمشابه
ومنه ما هو مختلف اختلافا محدودا كالضعف والنصف وغير محدود كالزائد والناقص
وايضا المتضايفان قد لا يحتاجان الى صفة حقيقية باعتبارها يحصل التضايف

كالمياس

كالمياسن والمياسر وقد يحتاج احدهما كالعلم المحتاج الى العلم في اضافته الى المعلوم
وقد يحتاجان كالعاشق المحتاج الى صفة ادراكية والمعشوق المحتاج الى صفة مدركة
مسـ الاضافات عارضة لغيرها من المقولات اما للجوهر كالاب والابن او
للكم كالكبير والصغير والكثير والقليل او للكيف كالاحر والابرد او للمضاف نفسه
كالاقرب والابعد او للاين كالاعلى والاسفل او للمتى كالاقدم والاحدث او للوضع
كالاشد انتصابا وانحناء او للملك كالاكسى والاعرى او للانفعال كالاشد تقطعا
وتسخنا ولوازم المعروضات ان تضادت تضادت الاضافات كالاحر والابرد
والا فلا كالعظيم والصغير العارضين للكم وقد تنقوا في هذا المثال ونحن نطالبهم
بالحجة وكذلك ان قبل موضوعها الشدة والضعف قبلت والا فلا واعلم ان تحصيل
احد المتضايفين يستدعي تحصيل الاخر فان الضعف مطلقا بازاء النصف
مطلقا وضعف هو اربعة بازاء نصف هو اثنان ولما كان المضاف وجوده
ابدا عارضا لغيره كان تخصيصه بتخصيص هذا المعروض والتخصيص بالعروض يفهم منه
امران **ا** ان يوجد العارض والمعروض معا فيوجد مركبا من مقولتين ليس هو
المقولة **ب** ان يوجد العارض مقرونا به العروض الخاص بالمعروض الخاص
ويوجدان معا كعارض واحد للمعروض وهذا معنى تنويع الاضافة وتحصيلها
كالمشابه مثلا فانها موافقة في الكيفية والموافقة في الكيفية غير الكيف الموافق
فان الكيف الموافق ليس هو اضافة بل هو شئ ذو اضافة واما الموافقة المنسوبة
الى الكيفية فهي نوع من المضاف فالاضافة تابعة لمعروضها في نوعيتها وجنسيتها
وشخصيتها وقد يحتاج في الشخصية الى اعتبار زائد على الموضوع كجوار زيد
لعمرو فانه صادق على كثيرين حاصلين في اوقات متعددة وامكنة متغايرة
فيحتاج حينئذ الى تعيين المحل والوقت **مسـ** قد وقع التشاجر في وجود الاضافة
في الاعيان فطائفة انكروه والا لافتقرت الى محل وحلولها اضافة فيتسلسل
وطائفة اخرى اعترفوا به فان كون السماء فوقا ليس بمجرد اعتبار غير مطابق

للخارج فللمضافات وجود في الاعيان واجابوا عن كلام القائل بان المهيات الموجودة
في الخارج منها ما هو مضاف بذاته ومنها ما هو مضاف بغيره انا نجد المعنى
المعقول بالقياس الى غيره في الثاني كما هو المضاف بذاته فلا بد من الانتهاء الى ما
يضاف بذاته والمضاف بذاته ليس هو شيء واضافة بل هو اضافة بذاته وهو
من حيث انه في هذا الموضع ماهية بالقياس اليه وله وجود آخر كالابوة مثلا
فانها مضافة الى الابن ولها اعتبار الحلول في الموضوع وبسببه كانت مضافة الى
المحل والحلول اضافة لذاته والا فلذلك ان يقولوا لهؤلاء انما لا ننازع في
تغاير الاضافتين وان كل واحد منهما مضاف بذاته الى ما يضاف اليه ولكن لكل
من الاضافتين اضافة هي الحلول في محلها وهي مغايرة لها فيعود المحذور فان
اجابوا عن هذا بان مفهوم الابوة مغاير لمفهوم الحلول فيثبت التغاير وليس
كذلك الحلول وحلول الحلول قلنا ان الحادث نسبة وهي مغايرة للمنتسبين
والحق عندنا ان الاضافة من الامور الذهنية تعقل اذا تعقلت الاشياء ككون
الاشياء جنسا وفصلا وذاتية وعرضية والزاعمون انها موجودة جزموا
بكونها عرضا لاستدعاء تعقلها الموضوع **البحث الخامس** في بقية المقولات
اما الاين فانه عبارة عن كون الشيء في المكان وهو مغاير للوجود لانها قد تكذب
على ما يصدق عليه الوجود ومغاير للاضافة والاضافة عارضة له كما ان
السواد مهية تعرض لها الاضافة الى المحل قالوا وهو جنس لانواع فان
الكون فوق والكون تحت نوعان متغايران وهم مطالبون ببرهان ذلك
وايضا من الاين ما هو اول حقيقي وهو كون الشيء في المكان الحقيقي له ومنه
ما هو ثان غير حقيقي كالكون في المكان الثاني الغير الحقيقي كقولنا الشيء في السماء
او في الارض ولا يشترك جسمان في اين واحد بالعدد حقيقي وربما كان
في غير الحقيقي عند بعض القدماء كاشتراك كثيرين في السوق وهو خطأ
فان كون زيد في السوق مغاير لكون عمرو فيه بالعدد والقائل المتقدم
توهم

توهم ان السوق هو الاين ومنه ما هو عام جنسي كالكون في المكان ونوعي كالكون
في الهواء ومنه ما هو شخصي كالكون في هذا المكان في هذا الوقت لشخص بعينه قالوا
فالاين المطلق لا يقبل الشدة والضعف فان الكون في المكان لا يتفاوت الكون
في المكان الآخر في كونه كونا والاكوان النوعية قد تقبلها فانه قد يكون فوق اشد
من فوق آخر في الفوقية وفيها ايضا التضاد فان الكون في الفوق المطلق يضاد
الكون في التحت المطلق لانهما معنيان موجودان لموضوع يتعاقبان عليه وبينهما
غاية التباعد واما المتى فانه نسبة كون الشيء في زمانه او في طرفه وهو غير الوجود
والاضافة على ما مر وله عام وخاص وشخصي باعتبار الكون في الزمان كما في
المكان والامور التي لها متى بالذات هي الحركات والمتحركات ليس لها متى باعتبار
جواهرها وقد نازع طائفة في وجوده فقالوا لو كان موجودا لكان له متى و
يتسلسل قال الشيخ ان الاين ومتى بسيطان ولا يلزم تركبهما من حيث ان لكل
واحد منهما نسبة الى شيء وان النسبة مغايرة للمنسوب اليه ويتركب منهما معنى هو
احدهما لان النسبة معنى مغاير للمنسوب اليه وليس المنسوب اليه جزءا منها ولا يتركب من
مجموع النسبة والمنسوب معنى آخر ونحن نقول ان الاين ومتى وبقية المقولات
النسبية قد اشتركت في مفهوم كونها نسبة وتغايرت في خصوصياتها التي باعتبارها
تعددت المقولات فتكون مركبة من القدر المشترك والمميز وهذا قطعي غير محتاج
واما الوضع فهو لفظ مشترك بين معان ا نسبة تعرض الشيء بحسب نسبة اجزائه
بعضها الى بعض ب كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية ج نسبة تعرض للشيء
بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض والى الامور الخارجة عنها وهذا المعنى الاخير هو
المقولة عند القوم فمنه ما هو بالفعل ومنه ما هو بالقوة فالذي بالفعل منه ما هو
طبيعي ككون الارض بالنسبة الى السماء ومنه ما ليس بطبيعي كحال ساكن البيت والذي
بالقوة كما قد يتوهم في قرب دائرة قطب الرحى من القطب ونسبتها الى الدائرة الطوق
والدائرتان متوهمتان فوضعها كذلك والوضع فيه تضاد فان هيئة القائم

والمتشكل هيئتان وصفتان تتعاقبان [illegible] نوع واحد وبينهما غاية الخلاف وهكذا
الحال في الاستقامة والاسطلاح وهو قابل للشدة والضعف كالاشد انتصابا وانحناء و
اما الملك فهو عبارة عن التملك كما يقال الدار لزيد وزيد له علم وقد يعبرون
عن هذه بالجدة ومقولة وتعرف بكون الجسم محاطا بغيره ينتقل بانتقاله كالتسلح و
التقمص واما ان يفعل فهو كون الجوهر بحيث يحصل منه امر في غيره غير قار الذات
مادام الحصول في السلوك والتجدد كالتسخين والتبريد واما ان ينفعل فهو تاثر الجوهر
عن غيره تاثرا غير قار الذات مثل التسخن والتبرد واذا فرغ الفاعل والمنفعل عن النسبة
التي بينهما من تجدد التاثير والتاثر لا يقال لها تاثير وتاثر وانتهى التسخن الى السخونة
تارة وبهذا المعنى عدل عن لفظتي الفعل والانفعال الى قولنا ان يفعل وان ينفعل
لان الانفعال قد يطلق على المستقر بعد حصوله كالاحتراق في الثوب وكذلك القطع الذي
هو الفعل بعد حصوله واستقراره يقال له قطع ويقال ايضا حين ما ينقطع واما ان يفعل
وينفعل فهما عرضان بحالة التوجه وقد نازع قوم في وجودهما لان تاثير الشيء في
غيره او تاثره عن غيره لو كان زائدا لزم التسلسل لا دفعة واحدة بل مرات
غير متناهية فان التسلسل انما يعقل اذا سالت احاده وههنا الصفة المذكورة
تفتقر الى صفة اخرى وتاثرها في تلك الصفة زائد ويلزم التسلسل بين كل صفتين
موثرتين ومتاثرتين وهاتان قابلتان للتضاد فان ابيضاض الاسود و
اسوداد الابيض امران لا يجتمعان وموضوعهما واحد وبينهما غاية الخلاف و
قابلتان ايضا للشدة والضعف لا من جهة القرب الى الطرف الذي هو السواد
فان القريب من ذلك وهو حد مبلغ البياض السواد بل الفيض انما هو الى
الاسوداد والذي هو يكون في السواد وفرق بين الاسوداد والحاصل القار وبين
السواد فان الاسوداد يعقل على انه غاية حركة واما السواد فلا يحتاج في تعقله سوى
الا مسبوقية الحركة وكونه غايتها واذا عرفت هذا فمن المعلوم ان تسود لا يكون
اشد من تسود ما اذا كان اقرب من الاسوداد الذي هو الطرف والسواد
اشد

اشد من السواد اذا كان اقرب الى السواد الذي هو الطرف واعلم انهم اول نفوا
الحركة عن مقولتي الفعل والانفعال كما بيناه في الطبيعيات وههنا اشتبه الشدة
والضعف منهما والاشتداد والضعف انما يكون بحركة وقد يجاب عن هذا بان
الشدة والضعف في النوع غير اشتداد ذلك الشيء فان يفعل وان ينفعل فيهما شدة
وضعف واعلم ان قولهم ان في مقولة كذا شدة وضعفا انما يعنون به ان فيها
شديدا وضعيفا وان احدهما يحصل بعد انتفاء الاخر واذا قالوا العرض لا يشتد
ولا يضعف يعنون به ان ذاتا واحدة بعينها لا تكون ضعيفة وتشتد وهي هي
بعينها بل تبطل بالاشتداد والضعف وتحصل اخرى هكذا لا شك ان السواد
اذا اشتد يزول السواد الضعيف ويحصل سواد اخر اشد منه فان كون الضعيف
هو هو بعينه اذا اشتد كما كان اولا باطل قطعا فان الذات الزائدة ليست هي
الناقصة ولا يلزم في بقاء الضعيف وانضمام شيء اليه فان المنضم ان كان غير سواد
لم يصر به السواد اشد مما كان في سواديته وان كان سوادا اخر فقد حصل سوادان
في محل وهما متفقا الحقيقة والمحل محل لهما فلا امتياز بينهما وهو محال وعلى تقدير
الاجتماع لا يكون احدهما قد اشتد فصح ان سواد الحال لا يشتد فاذا اشتد
فقد زال الاول وحدث اخر وهل الحادث مخالف للاول في النوع ام لا اتفق
الشائن على المخالفة النوعية بينهما محتجين بان مخالفة السواد الضعيف الشديد
بعد اشتراكهما في السوادية لا يتصور ان يكون بامر خارجي لان التفاوت انما
هو في السواد لا في امر خارج عن السواد فتعين ان يكون بفصل وقد يجاب
ايضا بان ذات الشيء ان كانت هي الزائدة فالناقص والمتوسط ليسا نفس الذات
فليس بذات الشيء وكذا ان كانت الذات هي الناقصة او المتوسطة فالتجاوز عن
رديا نا ما الاول فلان الفصل لا يستقل الجنس لنسبة العرض وهم حين فصلوا
بين السواد الضعيف والشديد بفصل ذاتي يجعلون السواد جنسا فلا فرق
بينه وبين العرضي واما الثانية فانها تدل على تعدد الذوات بالشخص

اما بالنوع فلان النوع جامع الزائد والناقص والمتوسط وتحقيق هذا ان موضوع
قسمتهم الكاملة هي الذات الشخصية سلمنا القسمة وانبعث ان ذات الزائد
الشخصية مغايرة للذاتين الاخريين وانكانت هي الذات النوعية سلمنا الحصر
ولكنا ذات النوع ليست هي الذات الزائدة ولا الناقصة ولا المتوسطة وانما
هي مغايرة لها وانكانت لا تنفك عن احد هذه العوارض لا بعينه المقالة الرابعة
تشتمل على كلام في تقاسيم الوجود وفيه مباحث المبحث الاول في المتقدم و
المتأخر من مشاهير القوم ان المتقدم يقال على خمسة معان ا التقدم بالعلية
كتقدم العلة على المعلول فانه لا يمكن وجود المعلول الا بعد ما اذا وجدت
العلة اولا فالوجود يلحق العلة اولا ثم يصل الى المعلول ب التقدم بالطبع
كتقدم الواحد على الاثنين والفرق بين هذين التقدمين ان وجود المتقدم
في الاول يستلزم وجود المتأخر وليس كذلك الثاني ويطلق على المعنيين معا
التقدم بالذات وقد يخص الاخير بالتقدم بالذات ويجعل التقدم بالطبع شاملا
لهما ج التقدم كتقدم الوالد على الولد د التقدم بالمرتبة اما
مرتبة طبيعية كتقدم الجنس على النوع ان جعل المبدء الجنس وبالعكس ان جعل
المبدء النوع واما مرتبة وضعية كتقدم الامام على المأموم ان جعل المبدء
القبلة وخاصية هذا التقدم ان ينقلب متقدمه متأخرا لا في نفسه بل بحسب
اخذ الحد كما مثلناه ه التقدم بالشرف كتقدم المعلم على المتعلم ولم نر لهم على
الحصر فيها الا اكثر من الاستقراء الذي لا يفيد اليقين وقد وقعت منازعة في
وقوع المتقدم على هذه الخمسة فقالت طائفة انه بالتشكيك وان المعنى
الجامع هو ان المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتأخر الا وهو موجود
للمتقدم وهذا المعنى المشترك يقال لا بمعنى واحد فان التقدم بالعلية يوجد
له التقدم قبل التقدم بالطبع والمتقدم بالطبع قبل سائر اصناف التقدم ونحن
نباحثهم في هذا فنقول اما المعنى المشترك ففاسد فان المتقدم في الزمان اذا

بطل

بطل وجد المتأخر بعد بطلانه فقد حصل للمتأخر زمان لم يحصل للمتقدم كما حصل
للمتقدم زمان لم يحصل للمتأخر وايضا اطلاق قولهم ان المتقدم له كل ما للمتأخر
فاسد فان للمتأخر صفات لا يوصف بها المتقدم كالمعلولية والا لكان بل ينبغي
ان يجعل بما فيه التقدم واما في وقوع المتقدم على ما تحت المتأخر بالتشكيك فلا
يخلو من دخل فان المتقدم بالزمان ليس شيء فيه اولى منه بالمتأخر بما يقع
باعتباره التقدم فان نسبتها الى الوجود الزماني واحدة هذا ما ذكره بعض
المتأخرين وهو فاسد فان المتقدم بالزمان قد لا يكون فيه تفاوت وتسع
وقوع التفاوت في مطلق التقدم بالنسبة الى اصناف الخمسة على ما بيناه اولا
وقالت طائفة اخرى انه واقع بالاشتراك اللفظي بين الجميع وهو خطأ فان
التقدم بالذات والعلية اشتركا في معنى التقدم فانه في كل واحد
منها تقدم ذات شيء على ذات الاخر وسواء كانت علة تامة او غير تامة يجب
ان يتقدم ذاتها او وجودها على المعلول وقال بعضهم ان التقدم يقال على
البعض بمعنى واحد وعلى الباقي بالاشتراك او التجوز اما الذي يقع عليه بمعنى واحد
فكما قلنا بالتقدم بالذات واما الذي يقع عليه بالمجاز فكالتقدم الزماني
فان الشيئين انما يتقدم احدهما على الاخر بالزمان لاجل تقدم زمان احدهما
على الاخر بحسب ذاتيهما وجعل تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض تقدما
طبيعيا اذ المتقدم علة للمتأخر فيرجع تقدم الشيئين بالزمان الى تقدم بالطبع
ويقال التقدم لهما بالمجاز وكذلك التقدم بالمرتبة الوضعية فان بغداد
متقدمة على البصرة لا بذاتيهما ولا باعتبار حيزيهما ومكانيهما بل باعتبار القاصد
من خراسان الى البصرة فانه يصل الى بغداد في قصده اولا اي زمان
وصوله اليها قبل زمان وصوله الى تلك فيرجع هذا التقدم الى التقدم
الزماني واما التقدم بالشرف فلا يخلو عن تجوز واشتراك فان صاحب
الفضيلة يعني تقدمه باعتبار تقدمه في المناصب والفضيلة سبب لتقدمه

٢٣

في المجالس واطلق عليها لفظ المتقدم اطلاق اسم المسبب على السبب فيكون مجازا
من هذه الجهة ويرجع الى التقدم المكاني الذي يرجع الى الزماني ان لم يعتبر هنا المعنى
في التقدم الشرفي فيكون الكلام عليه وعلى ما بالذات بالاشتراك **تنبيه** اذا
حصلنا المتقدم واتفقا على اضافة بمعنى واحد فلا شك في انه ليس بجنس لها لتفاوتها
فيه بل هو امر لازم لها واضافة مجهولة يعرف بها اللازم الذي هو المتقدم والمتقدم
اما يكون بالوجود او بمعنى ثالث كالزمان والمكان فاما المعنى فلا يتقدم في نفسه على
اخر ولا يتاخر والمتاخر بازاء المتقدم وكذلك المعلول الا في المعية التي تكون بالعلية
فيقال معا في الزمان ومعا في الطبع او كانا متكافئي الوجود كالاخ والاخ او لامع
تكافؤ الوجود كجزئي العلة والمعلول في المرتبة كنوعي الجنس المتاخرين معا
على طبيعة والمعلول في الشرف ظاهر وليس كل شيئين ليس بينهما تقدم وتاخر ففي
تثبت المعية بينهما فان واجب الوجود لا يتقدم على زيد بالزمان ولا يتاخر عنه
وليس هو معه بالزمان ويصح ان يكون شيئان معا في الزمان من جميع الوجوه دون
المكان **المبحث الثاني** في الواحد والكثير وقد عرفت اقسامها فيما مضى فلنشتغل
الان في لواحقها فلواحق الوحدة الهو هو وهو اما ان يكون بالذات او بالعرض على
قياس ما مر في الوحدة فالذي يكون بالعرض منه ما يكون بالكيف ويقال له مشابهة
وفي الكم ويقال له مساواة وفي المضاف فيقال له مناسبة وفي الاطراف فيقال
له مشاكلة واما الذي بالذات فالذي بالجنس منه مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الخواص
مشاكلة ومقابل الهو هو الغيرية وهي من لواحق الكثير وهي اقسام على ما عددناه في
الهو هو فمنها ما تغاير في الجنس وفي النوع والاشياء المتغايرة في الجنس الاعلى اذا
كانت مما تحل المواد فيصح تعاقبها في الجنس الاعلى لا يوجب لها عدم الاجتماع كالحلاوة
والحركة التي تختلف بالانواع تحت الاجناس القريبة فيستحيل اجتماعهما في موضوع
واحد كالحرارة والبرودة **تنبيه** المتغايران متماثلان ومتخالفان فالمثلان
هما المشاركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك فالانسان والفرس ليسا

بمثلين

بمثلين فان كانت الجسمية بينهما متماثلة فالجسمان مشتركان في حقيقة واحدة
نوعية وان كان الانسان والفرس مختلفي الحقيقة واذا قيل انهما مثلان
في الحيوانية او الجسمية كان معناه ان الحيوانية التي في كل واحد منهما مثل الحيوانية
التي في الاخر وكذلك الجسمية فالمثلان هما المشاركان في نوع واحد ولا بد من وقوع
مخالفة بينهما ببعض الاعتبارات فان الصفات والنسب التي لهما لو تماثلا لم تكن
اثنينية فلم تكن مماثلة لان المثلين متغايران وقد يقال هنا ان النوع الواحد
اذا كان له شخصان فانما تكثرا باعتبار المواد لاستحالة استنادها لتكثر الى ذاتيهما
والا لكانا نوعين فلا بد من سبب خارجي يفصل كلا منهما عن الاخر ولا بد من
مادة قابلة للفصل وهذا لا يخلو عن ضعف عرفته من قبل وايضا فان من الهيئات
والصور التي من نوع واحد ما يقع في مادة واحدة في زمانين منه شخصان فامتياز
احدهما عن الاخر لا بالمادة منه بل بالزمان والمختلفان ما لا يكونان كذلك وقد
هما متقابلان وغير متقابلين فالمتقابلان هما اللذان لا يصدقان على شيء واحد
في حالة واحدة من جهة واحدة واصنافه اربعة **ا** تقابل السلب والايجاب سواء
كان في القضية او في غيرها ومن قال ان التقابل بالايجاب والسلب هو تقابل
التناقض فقد اخطأ من حيث ان التناقض انما يصدق على القضايا **ب** تقابل
التضاد والضدان هما ~~اللذان~~ الذاتان الوجوديتان المتعاقبتان على موضوع واحد
وبينهما غاية الخلاف **ج** تقابل العدم والملكة والعدم هنا عبارة عن عدم شيء
عن شيء من شانه او من شان جنسه ان يكون له **د** تقابل التضايف و
الفرق بين الاول والبواقي ان الاول تقابل في القضية لا في الوجود وايضا فانه
يكون احدهما صادقا والاخر كاذبا والفرق بين الثاني والثالث ان الثالث
يشترط فيه وجود المتقابلين ووجود علتهما والفرق بين الثاني والرابع ان الرابع
لا يعقل انفكاك احد المتقابلين ووجود علتهما والفرق بين الثاني والرابع ان
الرابع لا يعقل انفكاك احد المتقابلين عن صاحبه والفرق بين الثالث والرابع

٣٤ مامر في الثاني والثالث واعلم ان المتقدمين لم يشترطوا في تقابل التضاد غاية البعد
واشترطوا في تقابل العدم والملكة كون العدم عدم شيء من شانه ان يكون له
حتى يكون العمى عدما والجرو الذي لم يفتح عينيه والامرد لا يطلق عليهما في عدم
البصر واللحية سر تقابل السلب والايجاب اقوى من تقابل التضاد لان الخير
لذاته خير وهو امر ذاتي ولذاته ليس بشر وهو عرضي واعتقاد انه ليس بخير يرفع
الامر الذاتي وانه شر يرفع العرضي والرافع للذاتي اقوى معاندة من الرافع
للعرضي فليس بخير اقوى من كونه شرا ولان الشر لولا انه ليس بخير لما كان اعتقاده
رافعا لاعتقاد كونه خيرا ولو كان بدل الشيء سببا اخر مما ليس بخير لامتنع اعتقاده
مع اعتقاد كونه خيرا اذن المعاندة الذاتية انما هي بين السلب والايجاب سر
لا تضاد الا الانواع الداخلة تحت جنس اخير فان الاجناس لا تتضاد بالاستقراء
ومن قال ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين فقد اخطأ اما اولا فلجعله الشر
طبيعة وجودية وهو خطأ واما ثانيا فلجعله اياهما جنسين مع انهما ليسا كذلك فان
الخير عبارة عن كون الشيء ملائما والشر عبارة عن كونه غير ملائم والملائمة وعدمها
من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى والانواع الداخلة تحت اجناس
متغايرة لا تتضاد بالاستقراء فان الحلاوة والحرارة يجوز اجتماعهما ومن نقض هذا
بالشجاعة والتهور والداخل احدهما تحت الفضيلة والاخر تحت الرذيلة لم يدر ان
الشجاعة تضاد التهور بكونها فضيلة وهي عارضة لها [illegible] فالتضاد انما هو بالعوارض من
فشرط التضاد الدخول تحت جنس قريب والاختلاف بالفصول سواء كان الجنس بينهما
متفق فلا تضاد من مثله وان كان تضاد من مثله فهو من قبل الفصول فالمتضادان
بالذات هما الفصلان وهما غير داخلين تحت جنس قريب وايضا الفصلان لا يحتاجان
الى موضوع بانفسهما فلا يتعاقبان على جنس واحد وان جعلا متعاقبين على موضوع
واحد فهما عرضان مستقلان لا فصلان لعرضين وقد يجيبون عن هذا بان
النوع في الخارج شيء واحد ليس لجنسه جعل ولفصله اخر بل انما يفصلهما الذهن

سر

سر اتفق المشاؤون على ان ضد الواحد واحد وهو الذي يقع في غاية البعد
عنه فاذا فرض شيء كالوسط وله طرفان كل منهما في غاية البعد عنه فالتضاد الحقيقي بين
الضدين ولا يضاد احدهما الوسط واذا كان الشيء واحدا حقا وله ضدان فاما ان
يكونا في غاية البعد عنه من جهة واحدة فهما من نوع واحد وضد واحد وقد فرضنا
ضدين واما ان يكونا من جهتين فليس الشيء واحدا حقا بل هو كالجنس الذي يضاد
الاسود من حيث انه ابيض ويضاد البارد من حيث انه حار وبالحقيقة التضاد
انما هو بين السواد والبياض اللذين هما اثنان لا غير وبين الحار والبارد والحل
مضاد للامرين بالعرض والقدماء لما لم يشترطوا في الضدين غاية الخلاف جوزوا كون
الشيء ضدا لامور كثيرة فالسواد كما يضاد البياض يضاد الحمرة والخضرة سر
التعاقب على الاضداد قد يكون ممكنا كما في البياض والسواد وقد لا يكون كالحركة
الصعود عن الوسط والهبوط اليه واكثر الامر ان الانتقال عن احد الضدين الى الاخر
انما يكون بعد الانتقال الى الوسائط فالابيض يصفر ثم يحمر ثم يسود وقد يكون
احد الضدين لازما للموضوع كالبياض للثلج وقد يفارقه اما مع استحالة تخلو المحل عنهما
كالصحة والمرض للبدن او مع جوازه اما مع الاتصاف بالوسط سواء عبر عنه باسم
محصل كالفاتر والاحمر او بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر او مع عدم
الاتصاف به كالشفاف وليس كلما يسلب عنه الطرفان يتصف بالوسط كالفلك
اذا سلب عنه الخفة والثقل سر لما كان التقابل في بعض هذه اشد من الباقي
لم يكن جنسا لها بل هو لازم لهذه الاربعة وقد يستدلان على الحصر بان المتقابلين
اما ان يكونا وجوديين فاما ان تكون ماهية كل منهما معقولة بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان
او لا تكون كذلك وهما الضدان واما ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما
ان يوخذ الوجود والعدم بالنسبة الى موضوع او جنسه وهما العدم والملكة او لا فهو السلب
والايجاب واورد الشيخ في الشفاء سؤالا وهو ان السواد من حيث انه سواد فقط
لا يضاد البياض انما يضاده اذا اعتبر صار مضافا اليه فهو من حيث هو مقول بالقياس

الى غيره فيكون من حيث هو ضد مضافا فيكون الاضافة نفس الضدية او جزءها
فلا تكون قسيمة لها واجاب عنه بان السواد من حيث هو والبياض من حيث هو اذا نظر
اليهما معا صدق عليهما احد الضدين ولم يصدق عليهما احد المتضايفين ثم اذا اخذ كل منهما
ضد الصاحب وجد التضايف عارضا لهما فاورد سؤالا آخر هو ان التقابل من حيث
هو تقابل من المضاف وهو مندرج تحته فكيف يكون اعم منه واجاب عنه بان التقابل
تعرض لها الاضافة كما في سائر انفسها عينا يعني كما ساواه في السواد والبياض فكل تقابل
من حيث هو تقابل مضاف وليس كل تقابل مضافا ففرق بين التقابل من حيث هو
تقابل وبين اخذه مطلقا اذ لا استبعاد في عروض الخاص لكل ما له طبيعة العام اذا
اخذ العام باعتبار شرط يصير به العام اخص **البحث الثالث** في القوة والفعل
لفظ القوة كانت في الوضع للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه بها ان يصدر عنه
الافعال الشاقة ليست باكثرية الوجود من الحيوان في كميتها وكيفيتها وسموا ضده الضعف
ولهذا المعنى مبدأ هو القدرة اي كون الحيوان بحيث اذا شاء ان يفعل فعل واذا
شاء ان يترك ترك وبازائه العجز ملازم وهو ان لا يفعل ولا ينفعل فنقلت
لفظة القوة اليها وللقدرة جنس وهو الصفة المؤثرة ولازم وهو كون الفعل
ممكنا فنقلت اليهما فيقال للابيض انه اسود بالقوة وسموا الحصول المقابل لهذه القوة
بالفعل ولما وجد المهندسون بعض الخطوط من شانه ان يكون ضلعا لمربع وبعضها
ليس ممكنا ان يكون ضلعا له لذلك المربع جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر ممكن فيه
واذا قد عرفت القوى فقد عرفت مقابله وهو اما الضعف او العاجز او السهل الانفعال
او غير المؤثر او الضروري او ان لا يكون المقدار الخطي ضلعا لمقدار خطي مفروض
مسئلة القوة المؤثرة ان كانت مصدرا لفعل واحد بغير ارادة فهي القوة الطبيعية
او بارادة وهي القوة الفلكية وان كانت مبدأ لافعال مختلفة من غير ارادة فهي القوة
النباتية او بارادة وهي القوة الحيوانية التي هي القدرة وهي غير المزاج لان تاثير
المزاج من جنس ... لكونه كيفية متوسطة بين الحار والبارد فليست القدرة
كذلك

وذهب قوم الى ان القدرة لا تتقدم على الفعل وهؤلاء ان عنوا بالقدرة مبدأ التاثير
اعني القدرة والمشية الجازمة فهو حق خلا انهم قد غيروا الاصطلاح وان عنوا بها ما
ذكرناه نحن فانه باطل قطعا فان الفاعل يمكنه ان يقوم وذهب آخرون الى انها ليست
على الضدين والكلام على هؤلاء ظاهر وقد يقولون ان القدرة لا يتصف بها الا من
شانه ان يفعل وان لا يفعل حتى لو كان من شانه ان يفعل لا غير لم يصفوه بالقدرة
وقد نازعهم الشيخ في ذلك وقال ان الشيء الذي يفعل من غير ان يشاء ويريد
فذلك ليس له قدرة واذا كان يفعل بارادة داعية لا تتغير اتفاقا او وجوبا
فانه يفعل بقدرة وذلك لان حد القدرة موجود ههنا لانه اذا شاء ان يفعل فعل
واذا شاء لم يفعل لكن كل من هذين شرطي لا يستدعي صدق الجزئين **مسئلة** القوة
الانفعالية قد تكون مقصودة التهيؤ نحو شيء واحد كقوة الفلك على قبول الحركة على
رايهم وقد يكون القبول دون الحفظ كقوة الماء وقد يكون عليهما وقد تكون قوة على
قبول الحركة الضدين كالحرارة والبرودة للجسم والهيولى فيها قبول لكل شيء ويخصص
قبولها البعض دون بعض اما باستعداد على رايهم واما بتخصيص الفاعل المختار على
الحق واعلم ان هذا لا يخلو من فساد فان قوة احد الضدين مغايرة للاخرى بل
هما قوتان والاستعداد منه قريب غاية القرب وبعيد ومتوسط والامكان الذي
يوجد فيهما لضرورتين غير الاستعداد لان الاستعداد فيه ترجيح الجانب احد
الطرفين بخلاف طبيعة الامكان واعلم ايضا ان القوة تتقدم على الفعل في الاشياء
الجزئية وتنتهي الى مبدأ بالفعل لاستحالة خروج ما بالقوة الى الفعل من غير مخرج
البحث الرابع في القدم والحدوث الحدوث يعنى به تارة حصول الشيء بعد عدمه
بعدية زمانية وقد يعنى به حصول الشيء بعد عدمه بعدية ذاتية والقدم يقال بالمعنيين
مقابلين لهذين ويقال ان كل محدث حدوثا زمانيا فانه يسبقه امكان وجود و
موضوع لذلك الامكان لانه قبل حصوله يستحيل ان يكون واجبا او ممتنعا فهو ممكن و
امكانه ليس هو العدم المحض ولا الامكان الممتنع ممكنا ولان الامكان لا ينافي الوجود والعدم

ثبوتيين وليس هو نفس الشيء لانه قبل حصوله ليس بحاصل وامكانه حاصل ولانا قد نعقل الشيء ونشك في امكانه وليس هو قدرة القادر عليه لانا نعللها به فهو موجود ولانا قد نحكم على الشيء بانه ممكن في الاعيان ونفرق بينه وبين ما نحكم عليه بانه ممكن في الذهن وليس منشأ الفرق الا وجود الامكان فيما حكمنا عليه بالامكان في الاعيان لانه لو كان موجودا في الذهن لا غير لكان الذهن محكيه ان يحضر جميع الماهيات فاذا حضر بعضها كان ذلك الشيء في الخارج ممكنا وهو باطل وليس مما يقوم بذاته والا لما اختص بشيء دون غيره ولم يكن اختصاص بعض الاشياء بالامكان دون الاخر اولى من العكس فلا بد من محل يتعلق بالحادث دون غيره والا لما اختص به فكل حادث يسبقه امكان وموضوعه هو الهيولى والهيولى ليست حادثة والا لافتقرت الى هيولى فلا يحدث الا ماله قوة وجود في هيولى وذلك اما ان تكون مع المادة او عنها او فيها واعلم ان فساد هذه الحجة ظاهر وسببه اخذ الامور الاعتبارية مكان العينية وتحقيق هذا ان نقول الصفات تنقسم الى صفات وجودها في الذهن فالعين والى صفات صفات توجد في الذهن لا غير ووجودها العيني هو انها في الذهن كالنوعية المحمولة على الانسان والجزئية المحمولة على زيد وكذلك جميع المعقولات الثانية كالشيئية على رايهم فكما لا يلزم من كون الشيء ليس بجزئي في الاعيان ان تكون الكلية ثابتة في الاعيان كذلك لا يلزم من كون الامكان ليس بثابت في الاعيان ان يكون الوجوب والامتناع ثابتين فيه وكونه هو نفس العدم لا ينافي ان يكون عدميا وقولهم انا نحكم على الشيء بانه ممكن في الاعيان ونفرق بينه وبين الممكن الذهني ومنشأ الفرق وجود الامكان فاسد لما بيناه من ان الحكم على شيء في الاعيان لشيء لا يستدعي وجود ذلك الممكن كما انا نحكم بان زيدا الموجود جزئي وان كانت الجزئية من الموجودات الذهنية بل منشأ الفرق هو اعتبار وجود الشيء في الخارج تارة وفي الذهن اخرى واما قولهم لو كان الامكان ذهنيا لجاز لحوقه بجميع الماهيات فلازمة فاسدة فانه ليس من شرط الامر الذهني ان تتساوى نسبته

الى جميع الماهيات كما في سائر الاعتبارات الذهنية من الجزئية والكلية والامتناع فان الذهن لا يلحقها الا بالماهيات بلا لحاظ صلوحها لذلك اذا بينا فساد هذا الدليل فلنشرع في بيان فساد المطلوب نقول لو كان الامكان من الامور العينية لترتب سلسلة من امور غير متناهية معا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الهيولى قابلة لامور غير متناهية ولا شك في ان قبول الهيولى لبعض تلك الامور مغاير للباقي فتحصل في المادة امكانات غير متناهية مع ان الامكان طبيعة نوعية ومحله هو الهيولى واحد فلا يقع بينها امتياز ولا يقال تختلف باختلاف الممكنات المنسوبة اليها لانا نقول يستحيل ان يقع امتياز الامور العينية بالاضافة الى اشياء معدومة فان المعدومات لا يميز شيئا عن شيء ولا يمكن ان يقال ان الاضافة ههنا عقلية لانا اذا عقلنا قلت لم يثبتوا ما اضفنا اليها الامكان وقع فيه الامتياز لانا نقول تعقل اعداد غير متناهية على جهة التفصيل باطل بالضرورة ولان تعقل اضافة احد الامكانات الى بعض الممكنات تستدعي امتياز الامكانات فلا تستند الى التعقل وايضا هذه الامكانات الغير المتناهية مترتبة فان حدوث كل حادث مشروط بحادث سابق فتكون الحوادث مترتبة فتكون امكاناتها مترتبة ولان كل موجود مفتقر الى الغير ممكن فيكون للامكان امكان هو صفة له مترتبة عليه فتتسلسل مراتب غير متناهية وهو باطل اتفاقا اجاب عنه بعض المحققين بان الامكان اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان في وجوده في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موصوف به ومن حيث قيامه بالعقل موجود في الخارج وله امكان اخر يعتبره العقل وتنقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار اقول وفي هذا تسليم ان الامكان من الاعتبارات الذهنية وقوله تعلقه بشيء يدل على وجوده ان عني بذلك الشيء هو الممكن فهو باطل قطعا وان عني به المحل الذي يرد ان يثبته فهو نفس المتنازع فيه فانا نمنع تعلقه بمحل هذا الشيء ولان امكان الحادث لو كان

حالا في غيره كان وصف الشيء حالا في غيره وهو غير معقول اجاب عنه بان الامكان
قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع
من حيث هو صفة فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون
كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كالاضافة المضاف اليه اقول حلوله في الموضوع
ينافي ما ذكره اولا من انه اعتبار عقلي وايضا فان الامكان اتصاف الموضوع بالشيء مغاير
لامكان حلول الشيء في الموضوع وصفة الموضوع هو الاول والبحث عن الثاني ولان الامكان
اضافة متوقف على ثبوت المتضايفين ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان اجاب بان
ثبوتهما في العقل كاف اقول وفي هذا اعتراف بانه غير موجود في الخارج ولان الهيولى
المفروضة اذا قطعناها بنصفين فان بقي في كل واحد منهما امكانات غير متناهية في
تلك الحال وكل حادث فلا بد له من امكان فللامكانات الغير المتناهية امكانات
غير متناهية هف وان بقي في كل واحد منهما امكانات متناهية فمجموعها متناهية هف
اجابوا عن هذا بان الامكان انما هو للانواع لا للاحاد جزئياتها وهذا فاسد لوجوه
ا ان النوع ماهية ليس لها في الخارج امكان تحقق وانما المتحقق هو الجزئيات فما هو
ممكن في الاعيان ليس له امكان وماله امكان يستحيل تحققه في الاعيان ب ان النوع
طبيعة غير حادثة على رأيهم ج انا ناخذ الجزئي الحادث بقيد الجزئية ونقول هل هو
ممكن قبل حدوثه ام لا ونعيد ما قالوه بعينه

المبحث الخامس في الكلي والجزئي

قد عرفت في المنطق احوالهما والاصطلاحات فيهما فنقول الآن ان الماهية من حيث هي هي
لا واحدة ولا كثيرة ولا عامة ولا خاصة ولا كلية ولا جزئية ولو كانت الانسانية من
حيث هي كلية لم يكن الجزئي انسانا وكذلك لو كانت من حيث هي جزئية وقد
يحكى عن بعض القدماء ان الماهية من حيث هي هي تقتضي الوحدة والا لاقتضت الكثرة
فامتنع وجود انسان واحد وهو واحد فان عدم اقتضاء الوحدة لا يستلزم اقتضاء
الكثرة لعدم استلزام العام الخاص واذا سئل عن الانسانية بطرفي النقيض مثلا
على الانسانية العام ليس كان الجواب سلب كل شيء كان ليس على ان السلب بعد
من حيث

من حيث بل على انه من قبل حيث هو ان كان طرفا المسئلة موجبتين لم يلزم في الجواب
احدهما وبهذا يقع الفرق بين المتناقضين وبين الموجبتين اللتين في قوتهما وليست
الانسانية كلية باعتبار ان انسانية واحدة بالعدد موجودة في كثيرين فان الشيء الواحد
لا يتصور ان يكون في محال كثيرة ولو كانت انسانية زيد هي بعينها انسانية عمرو لاتصفت
كل واحدة منهما بصفات الاخرى فتكون ذات واحدة متصفة بصفات متقابلة بل في
كل واحد من زيد وعمرو انسانية تامة لا يمتاز احدهما بفقدان الاخر والامر المشترك
بينهما انما هو امر ذهني فانه لو وقع في الاعيان لحصلت له هوية متشخصة لا يقع فيها شركة
فلا تكون كلية والحيوان من حيث هو هو موجود ضرورة وجود الحيوان المقيد ووجود
المركب يستدعي وجود اجزائه ووجود الشيء اذا كان لا ينفك عن غيره لا يخرجه عن
كونه موجودا فالحيوان من حيث هو هو وان كان لا يوجد الا مع قيد التخصص فانه موجود
كالبياض الذي لا يوجد الا مع المحل وككثير من اللوازم وقد تحقق ان الحيوان بما هو حيوان
لا يجب ان يقال عليه عموم او خصوص وليس يجوز ان الحيوان بما هو حيوان يوجب ان
لا يقال عليه احدهما فالحيوان المأخوذ بعوارضه هو الشيء الطبيعي والمأخوذ بذاته هو
الطبيعة التي وجودها اقدم من الوجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو الذي
يختص باسم الوجود الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى تنه
قد عرفت وجود الكلي الطبيعي في الاعيان فاعلم الآن ان الكلي المنطقي انما وجوده
في النفس لا غير ووجوده الذهني تخصص له فهو جزئي باعتبار وكلي باعتبار فانه
من حيث انه موجود في النفس جزئي ومن حيث انه يشترك فيه كثيرون كلي وههنا
فائدة وهو ان كلية الكلي العقلي يستحيل ان تكون باعتبار صدقه على الجزئيات الخارجية
بل ان كان فبالقياس الى الجزئيات الذهنية وليستعين بالجزئيات المستفادة من
الخارج فان زيدا الخارجي والذهني يستحيل ان يكون انسانا كليا بل الجزئيات المستفادة
من الموجودات الذهنية من انواع الكلي العقلي وقد قيل ان الصور العقلية انما تكون
كلية لاجل نسبتها الى امور من خارج على وجه ان تلك الخارجيات سبقت الى الذهن

مجان ان يقع عنها مثل هذه الصورة بعينها واذا سبق واحد منها تأثر النفس منه بهذه
الصفة لم يكن لما بعده تأثير جديد ونحن نقول ان عنى هذا القائل بالصفة العقلية الكلي
الطبيعي فهو حق وان عنى به العقلي فقد بينا ما عندنا فيه واما الكلي الذي في النفس بالقياس
لا هذه الصور التي في النفس فهو لا اعتبار له بحسب القياس الى اي صورة سبقت من
هذه الصور النفسية الى النفس ثم هذه الصورة تكون جزئية باعتبار ما قلنا ولان
في قوة النفس ان تعقل وتعقل انها عقلت وهكذا الى غير النهاية وان تركب اضافات
فيجب ان لا تكون لهذه الصورة العقلية وقوفا الى نهايات بالقوة لا بالفعل مسـ
يقال الجسم انه جنس للانسان ويقال له انه مادته والفرق بينهما انا اذا اخذنا
الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من حيث هو هذا وبشرط انه ليس داخلا فيه معنا
غير هذا وان انضم اليه شيء اخر مثل حس وتغذ كان مغايرا له زائدا عليه محمولا
فيه فانه حينئذ يكون مادة وجزءا للانسان وان اخذنا الجسم لا بشرط ان يعرض
لقيد زائد لا يوجب ان تكون جسميته جوهرية مصورة بالاقطار فقط بل جوهرية كيف
كانت مع مقومات كثيرة لخاصية تلك الجوهرية وتكون تلك الحقيقة داخلة في
هوية ذلك الجوهر لا ان تكون الجوهرية تمت بالاقطار ثم لحقت تلك المعاني
خارجة عنه فهو تكون جنسا فالجسم بالمعنى الاول اذ هو جزء من الانسان لا يكون
محمولا عليه لان ماهية الانسان ليست مجرد ما هو جوهر ذو اقطار ثلثة فقط واما
الثاني فانه محمول عليه وعلى غيره من الانواع وكذلك الحساس اذا اخذ انه جسم او
شيء له حس بشرط ان لا تكون فيه زيادة اخرى لم يكن فصلا وكان جزءا من الانسان
وصورة وهو غير محمول عليه وان اخذ جسما او شيئا له حس من غير التعرض لقيد اخر
كان فصلا محمولا وان اخذت الجسم منضما اليه الحس والتغذي كان نوعا اعني
الجسم المقيد بالقيد يكون نوعا لان النوع مجموع الجسم والقيد فباشتراط عدم الزيادة
يكون مادة وبعدم اشتراط الزيادة يكون جنسا وباشتراط الزيادة يكون
نوعا وهذا التمييز انما هو في الذهن لا في الخارج مسـ وجود الجسمية للانسان

الجنس

انما يتقدم على وجود الحيوانية لو اذا اخذت بمعنى المادة اما اذا اخذت بمعنى
فلا فانه يستحيل وجود الجنس اولا ثم ينضم اليه الفصل فيحصل النوع فكذلك في
الفصل ايضا فانه لا يمكننا ان نضع للجسمية التي بمعنى الجنس وجودا محصلا ثم نضم
اليه شيئا اخر حتى يحصل الحيوان فانه لو فعل ذلك لكان ذلك الحيوان غير محمول على
الانسان بل انما يحدث للنوع طبيعة الجنسية في الوجود والعقل معا اذا حدث النوع
بتمامه ولا يكون الفصل خارجا عن معنى الجنس مضافا اليه وجزءا منه مسـ الامر
العام اذا انضم اليه طبيعة وجب بذلك الشيء ان يكون انضمامها على سبيل القسمة
حتى يرده الى النوع وان تكون تلك الطبيعة يستحيل عليها ان تنقلب بدون المشار
اليه باي القسمين اعني المتحرك وغيره بل يجب ان تكون القسمة لازمة فيكون الفصل الخاص
لا يفارق حصته الخاصة ويجب ان يكون ذلك الامر غير لاحق بمعنى العام لاجل اسباب
غيرها خارجة لو كان ثابتا لم يكن فصلا كقسمة الجوهر الى قابل الحركة وغير قابلها
فان القسمة الاولية انه جسم او غير جسم واورد الشيخ سؤالا وهو ان النوع انما
ينفصل عن مشاركه في الجنس بالفصل فالفصل ليس اعم المحمولات واذا كان واحدا
تحت اعم المحمولات افتقر الى فصل ويتسلسل واجاب بان الشيء انما يحتاج في انفصاله
عنه الى فصل اذا شاركه في الجنس ولا يجب ان يكون الفصل واقعا تحت اعم
المحمولات ان يكون نوعا لاعم المحمولات واذا قالوا فصل الجوهر جوهر فانما يعنون
به ان فصل الجوهر يلزم ان يكون جوهرا لا ان يكون الجوهر معنى من مقوماته
مسـ اذا حددنا الانسان فقلنا انه حيوان ناطق فليس المراد ان الانسان
هو مجموع الحيوان والناطق بل المراد به ذلك الحيوان الذي ذلك الحيوان ناطق
فليس يكون للحيوان شيئا وكونه ناطقا شيئا اخر بل الحيوان في نفسه امر مبهم
لا محصل فاذا صار ناطقا صار محصلا وليس هو بفصل الانسان انه ناطق
بل هو معنى يدل عليه بالالتزام فاذا اجتمع للشيء امران لا يتقوم لا احدهما على الاخر
ذكرا معا وقيل في المشهور انهما فصلان كالحساس والمتحرك بالارادة وفي الحقيقة

29

الفصل معروضها فالفصل متحد بالجنس على انه متضمن له لا على انه ملتزم له فان الاتحاد
على معان ا اتحاد المادة بالصورة فتكون المادة شيئا لا وجود له بانفراد ذاته وانما
يصير بالفعل بالصورة على ان تكون الصورة امرا خارجا عنها ولا يصدق على المجموع وحد
منها ب اتحاد اشياء يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا عن الاخر في القوام لا
انها متحد متصل منها شيء واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة ج اتحاد
اشياء بعضها لا تقوم بالفعل الا بما انضم اليه وبعضها تقوم بالفعل ويقوم الاول
بالثاني ويحصل من ذلك جملة متحدة كالجسم والبياض د اتحاد شيء بشيء هو
هذا الشيء منها ان يكون ذلك الشيء لا ان ينضم اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز
ان يكون ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه
معنى اخر ويعين وجوده بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه وانما يكون اخر من حيث
التعيين والابهام لا في الوجود كالمقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح
والجسم لا على ان يقارنه شيء فيكون مجموعهما الخط والسطح بل على معنى انه يكون
هو الخط او السطح او الجسم نفس الخط ذلك او نفس السطح ذلك وهذا هو اتحاد
الفصل بالجنس وهو يخالف ما مضى لكون كل واحد منها مقولا على الباقية واذا
اخذ الجنس والفصل في الحد من حيث ان كل واحد منهما جزء الحد فانه لا يحمل على الحد
ولا الحد يحمل عليه فلا يقال للحد انه جنس ولا فصل ولا يقال لحد الحيوان انه جسم ولا انه
ذو جسم واما من حيث الاجناس والفصول طبائع تنعت طبيعة على ما علمت
فانها تحمل على المحدود فالحد انما يفيد معنى طبيعة واحدة فانك اذا قلت الحيوان
الناطق يحصل من ذلك معنى شيء واحد هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان هو
بعينه الناطق فاذا نظرت الى ذلك الشيء لم تكن كثرة في الذهن واذا نظرت
الى الحد فوجدته مؤلفا من عدة معان واعتبرتها من جهة ان الواحد منها معنى
في نفسه غير الاخر وجدت هناك كثرة في الذهن فالحد ان عنيت به المعنى القائم في
النفس بالاعتبار الاول كان الحد بعينه هو المحدود المعقول وان عنيت به المعنى الثاني

لم يكن

لم يكن الحد بعينه معناه معنى المحدود بل مؤدى اليه كاسمه له وبالاعتبار الاول
لا يكون الناطق والحيوان جزئين من الحد بل محمولين عليه بانه هو لانهما
حقيقتان متغايرتان او متغايرتان في المجتمع لكن معناه الحيوان الذي ذلك الحيوان
حيوانية متحصلة بالنطق وبالاعتبار الثاني يمتنع ان يكون الجنس والفصل محمولين
على الحد بل جزئين منه فلا يحملان عليه لوجوب المغايرة بين الكل والجزء مسئلة
يقع الفرق بين الكل والكلي من وجوه عدة ا ان الكل موجود في الخارج والكلي
ليس بموجود فيه ب ان الكل يعد باجزائه والكلي لا يعد بجزئياته ج ان الكل
يتقوم باجزائه والكلي لا يتقوم بجزئياته د ان الكل لا يكون محمولا على اجزائه
والكلي يكون محمولا على جزئياته ه ان اجزاء الكل متناهية وجزئيات الكلي
غير متناهية و ويشترط في حصول الكل وجود اجزائه ولا يشترط في حصول الكلي
جزئياته ولا يشترك ما ذكرنا في حد او سط سوى الاول مسئلة الطبيعة الكلية
انما تتكثر بامور ينضم اليها لما قد بينا استحالة استناد التكثر الى الذات
والاشياء المميزة ثلثة فان الاشتراك ان كان في امر عرضي كان الامتياز بنفس ماهيتهما
وان كانت الشركة في جنس فرقا بفصليهما وان كانت الشركة بنفس ماهيتهما امتازا
بعرضي غير لازم لماهيتهما فان لازم الماهية متفق والمميز غير متفق وقد خرج قوم
استناد التمييز الى الزمان على ما قلنا اولا واورد عليهم ان الزمان معلول الحركة
الحالة في محل واحد فبما ذا تميز جزء منه عن جزء وقد اجيب عن هذا بان
اجزاء الزمان تميز بعضها عن بعض بذواتها وهذا فاسد على راي القوم فان
اجزاء الزمان ان كانت مختلفة بذواتها لزم تتالي الانات وان اتحدت جاز
في كل نوع ان يتمايز شخصان منه بذاتيهما وقيل في الجواب ان اجزاء الزمان
لا يجتمع بعضها مع بعض ليقع بينها اشتباه ثم تمييز في الاعيان واما في التصور
فانه تميز بعضها عن بعض بالتقدم والتاخر واورد على هؤلاء ان الزمانيين
اذا تغيرا بالتقدم والتاخر جاز ان يتميز احد شخصي النوع عن اخر بحصوله في زمان

متقدم وحينئذ يجوز اجتماع شخصين في محل واحد دفعة اجابوا بانا نعلم زمان
حدوث كل علم تنوق نسبته اليه فلا يقع التميز باعتبار نسبته الى زمان بطل و
التميز بين الشيئين ينبغي ان يكون حاصلا في حالة وجودهما وغيرها شرح مما ينبغي
ان يعلم هيهنا انه لا فرق بين المميز والمشخص فان الفصول مميزة غير مشخصة
والاشياء المشخصة بذواتها انا لم يقع لها شركة مع غيرها ولا في امر عرضي لا تفتقر
الى مميز مع ان لها تشخصا والشخص المنتشر يطلق على معنيين احدهما بحسب ما يوجد
في النفوس شخصا واحدا من نوع واحد ينسب اليه غير متعين كرجل واحد الثاني
ان يتراءى للانسان شخص على بعد ولم يعلم انه زيد او عمرو والفرق بين المعنيين
ظاهر فان الاول يتناول اكثر من واحد على البدل دون الثاني شرح لا يمكن ان
تكون طبيعة واحدة جنسا في موضوع ونوعا في اخر وبالجملة لا يكون استغناء الجنس
عن الفصل في موضع وافتقاره في اخر فان افتقار تلك الطبيعة في تقررها ذاتها
الى الفصل وان كان لذاتها او للازم تلك الطبيعة لا تتقرر الا بالفصل فلا يصح حصولها
دون الفصل وان كان افتقارها لمعنى زائد عرضي لا حق يجوز زوال الطبيعة
الجنسية وبقاؤها دونه فكان المفرد من غير فصل فاذن الحقائق البسيطة يستحيل
ان يزول فصلها عن طبيعة جنسها الى بدل بل يبطل معها الطبيعة المخصصة فلا يصح
ان يكون سلب فصل شيء فصلا للاخر شرح حقيقة الشيء وذاته وماهيته من حيث
هي حقائق وذوات وماهيات من المعقولات الثانية لا من حيث انها انسان
وفرس ونحو ذلك من الاعتبارات الذهنية ولا تطلق الحقيقة الا على الموجود وعرفوها
بانها خصوصية وجود الشيء الثابتة وعرفوا الماهية بانها هي ما به الشيء هو هو وقد
يراد باسم الحقيقة وقد يخص بما وراء الوجود من الاشياء التي يعرض لها الوجود
وبهذا الاعتبار يقال لا ماهية للمبدأ الاول ويقال له ماهية بالاعتبار الاول والثاني
يقال ويعني به ما يقتضي الاعيان من الماهيات فالذهنيات لا تسمى ذاتا وان سميت
ماهيات وقد يعني بالذات الاسم القائم لا في محل فلا تكون الصفات ذواتا وعلى

الاصطلاح

الاصطلاح الاول يقال للصفات ذوات فقد يراد بلفظ الذات الماهية فالبسائط
ذواتها ماهياتها اذ ليس لها ما يقبل ذواتها وذواتها صورتها والمركب ليس ذاته
صورته لان صورته جزء من ذاته وهذا مذهب فاسد من حيث الاشتراك اللفظي
فان اسم الصورة يقع على ذات الشيء وهو بالمعنى يكون ذات البسيط صورته
وعلى الحال المقوم لمحله وهو بالمعنى يكون صورة المركب غير ذاته شرح اجزاء
المركب قد تتميز في الخارج كالنفس والبدن اللذين هما جزءا الانسان وقد لا تتميز
الا في الذهن كالسواد فان جنسه لو تميز عن فصله في الخارج لكانا اما محسوسين فما
مثلين للسواد استحال تقويمه بهما وانهما مخالفين له لم يكن الاحساس بالسواد احساسا
بمحسوس واحد بل بمحسوسين واما غير محسوسين فان حدث عند التركيب هيئة
محسوسة لم يكن السواد الا تلك الهيئة فيكون التركيب في فاعل السواد او قابله وان
لم يحدث لم يكن السواد محسوسا سؤال جزءا السواد اذا فصلناهما في الذهن
فان طابق كل منهما اصل السواد الخارجي فلا فرق بين احدهما وصورة السواد
في العقل فلا قرينة مطابقة للسواد وهي بعينها مطابقة للبياض وان طابق كل منهما
شيئا من السواد الخارجي ففيه شيئان يطابق احدهما المعنى الجنسي والاخر المعنى الفصلي
جواب ليس في الخارج للسواد جنس هو اللونية وفصل ينضم اليها والمطابقة
يعتبر فيها الوجود العيني انما كانت المطابقة بالنسبة اليه شرح المنقول عن
افلاطن وسقراط ان كل موجود محسوس فان له مطابقا هو معنى كلي مفارق ابدي
لا يتغير ورسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الانواع
الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة واياها يتلقى العقل اذ كان العقل لا
يتناول ما يفسد وكذلك الحدود والبراهين انما تتناول هذه المعقولة لا
المحسوسة وان الانسانية معنى واحد موجود يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع
بطلانها وهو واحد وذهب اخرون الى ان هذه الصور لا تكون مفارقة
بل المفارق هو مبادي الصور وهو الامور التعليمية التي تفارق بالحدود

التي لا تفارق بالحدود فهي التي لا تفارق الذات وهي الصورة الطبيعية وهي تتولد من
مقارنة الصور التعليمية للمادة كالتقعير فانه معنى تعليمي فاذا قارن المادة صار
فطوسة وصار صورة طبيعية ~~فانه معنى تعليمي فاذا~~ فالتقعير من حيث هو
مفارق ومن حيث هو طبيعي مقارن والعقل انما يتناول التعليميات وسبب
غلط هؤلاء القوم انهم اخذوا الشيء المجرد بمعنى انه لم يقترن به واعتبار
غيره مجردا في الوجود عنه وبالجملة اذا نظر الى الشيء المجرد بمعنى انه لم يقترن
به واعتبار غيره مجردا في الوجود عنه وبالجملة اذا نظر الى الشيء لا بشرط فقد
نظر اليه بشرط لا فظنوا لهذا ان المعقولات الموجودة في العالم لما كان العقل
ينالها من غير ان يتعرض لما يقارنها ان العقل ليس ينال الا المفارقات منها
وايضا اذا قيل ان الانسانية معنى واحد يشترك فيه كثيرون ظنوا ان الواحد
ههنا بمعنى الواحد العددي حتى تكون الانسانية معنى عدده واحد يوجد في
كثيرين وايضا اذا قيل ان الامور المادية معلولة للمفارق ظنوا ان اي المفارقات
كان فهو صالح للعلية حتى جعلوا التعليميات مبادئ للطبيعيات والحق في فساد
هذا الراي ان المجرد ان كان مماثلا للمقارن وجب تساويهما في النسبة الى المادة
في الحاجة والغناء وان كان مخالفا له في الطبيعة فيكون الطبيعة التي يعقلها غيرها
مغايرة للاشخاص المحسوسة وح يحتاج الى اثبات تلك الطبيعة حتى يثبت كونها
مغايرة مفارقة او غير مفارقة على ان هؤلاء القوم لم يختلفوا بينهما في الطبائع

البحث السادس

في العلة والمعلول العلة ما يتوقف عليه وجود
الشيء ويتوقف الشيء على غيره اما بان يكون علة تامة له او بان يكون جزءا
منها وهو العلة غير التامة وهي اربعة الفاعلية والغائية والصورية والمادية
لان المحتاج اليه اما ان يكون جزءا من المحتاج او لا يكون والاول اما ان
يكون الجزء الذي باعتباره يكون المحتاج موجودا بالفعل فهو الصورية او بالقوة
فهو المادية والثاني اما ان يكون مؤثرا في وجود الشيء فهو العلة الفاعلية او المؤثر

مؤثرية المؤثر وهو الغائية وقيل ان اطلاق العلة على هذه الاربعة بالاشتراك
البحث وهو خطأ وقد يعبر عن هذا الموضوع فانه علة قابلة للعرض وليس جزءا
منه فان اخذت المادة لا على انها جزء فقط بل على انها قابل دخل فيه الموضوع و
الفرق بين المادة والموضوع ان المادة علة للمركب والموضوع علة لا لاحد جزئيه وقد
عرفت العلة الفاعلية بانها ذات يوجد ذات اخرى انما هو بالفعل من هذا
ووجود هذا بالفعل ليس من ذلك وهذا التعريف لا يخلو من فساد لان لفظة
من مشتركة بين معان كالتبعيض والابتداء الذي هو جنس لانواع هو ابتداء
الغاية من الزمان والمكان والمؤثر وليس المراد ههنا الا الاخير فيرجع التعريف
الى الدور وايضا فاخذه في التعريف كون وجود الاخرى ليس من الاول ليس
بصحيح لانه حكم لاحق بالعلية في حقيقتها حتى لو حقق تعليل كل من الشيئين بصاحبه لكان
كل منهما علة ومعلولا ووجود كل واحد مستفادا من الاخر والصورة ليست علة
صورية للمادة بل هي فاعلية لها وهي انما هي صورة للمركب وكذلك المادة علة
مادية للمركب ومعلولة للصورة ومن الاشياء ما له هذه العلل كالمركبات دون
الغايات ومنها ما له علة فاعلية كالبسائط التي لم توجد لاجل غيرها **مسئلة** العلة
الفاعلية قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة وعامة وخاصة وكلية وجزئية وبالذات
وبالعرض وكذلك غيرها من العلل فالصانع للبيت علة عامة والبناء علة خاصة
له وهذا البناء علة جزئية وقبل مباشرته علة بالقوة وبعده علة بالفعل والنجار
اذا كان بناء كان علة للبيت بالعرض من حيث هو نجار وبالذات من حيث بناء
وفاعل البناء علة بعيدة **مسئلة** الامر الجزئي الواقع لا يصح ان تكون علله التامة كثيرة
لانه ان توقف على الجميع فلكل مدخل في التاثير فكل واحد جزء العلة والمجموع علة تامة
وان كان فيها ما لا يتوقف عليه الشيء فلا يكون علة واما الكلي فيجوز ان تكون له علل كثيرة
كالحرارة الحادثة من الحركات والاشعة وطبيعة النار ولا بان يكون المطلق يقع
في الاعيان ولا بان الواقع له علل كثيرة واقعة بل لانه لا يتعين لوقوع جماعة واحد

من الجملة موقوفا عليه لا غير وقد قالوا ان الواحد لا يصدر عنه امران لان مفهوم كون احدهما صادرا عنه مغاير لمفهوم كون الاخر فالمفهومات ان تقوما به تكثر وان عرضا له عاد الكلام وقيل على هذا ان صدور الشيء عن غيره امر اعتباري يتعدد بتعدد ما اليه الاعتبار كما يسلب عن الواحد امور كثيرة وكما يوصف بامور كثيرة مع ان سلب احدهما عنه مغاير لسلب الاخر واتصافه باحدهما مغاير لاتصافه بالاخر واجيب عن هذا بان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء لا يتحقق عند شيء واحد لا غير فانه لا يلزم الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود اشياء حتى تلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الكثير عن الكثير ليس بمحال فان السلب يفتقر للثبوت مسلوب ومسلوب عنه والاتصاف يفتقر الى متصف ومتصف به واما صدور الشيء عن الشيء فانه امر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا امتنع استناد جميع المعلولات الى مبدء واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا والثاني كون العلة من حيث يصدر عنها المعلول وكلامنا في الثاني وهو متقدم على المعلول وعلى الاضافة وهو امر واحد لو كان المعلول واحدا وهو نفس العلة ان كانت العلة علة لذاتها وان كانت علة بحسب حالة اخرى كان عارضا لها اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة وهذا الجواب لا يخلو عن ضعف فان الصدور لا يوجد بالمعنى [illegible] الاضافي ويفتقر الى اثنين ويوجد بالمعنى الاخر ويفتقر الى كثرة كذلك المسلوب والمسلوب عنه وقد يعقل بالمعنى الاخر وهو كون الشيء بحيث يسلب عنه شيء اخر على ان هذا الكلام مبني على كون هذه المعاني امورا متحققة في انفسها والحق انها امور اعتبارية ومن استدلالاتهم ان احد الصادرين غير الاخر فيكون قد صدر عن الواحد احدهما ولم يصدر عنه احدهما وهو متناقض وايضا يستدل باختلاف الاثار على اختلاف مباديها فبان يستدل على تعددها اولى وهذا

ضعيفان

ضعيفان اما الاول فالتناقض انما يلزم من قولنا صدر عنه احدهما ولم يصدر عنه احدهما اما اذا قلنا صدر عنه احدهما وما ليس باحدهما لم يتناقض واما الثاني فان الاستدلال على الاختلاف انما هو اثر كل واحد من المؤثر عن الاخر **مسئلة** المنقول عن بعض الناس استغناء المعلول بعد حدوثه عن علته حتى لو عدمت ما ضر وجوده ويحيلون حاجة الاثر الى المؤثر انما هي في حدوثه لا في وجوده ويتمسكون في هذا بالابن الباقي بعد الاب والبناء الباقي بعد الباني والسخونة الباقية بعد النار وهذا غلط فاحش فان المعلول بعد وجوده ممكن فلا بد له من مؤثر فيبقى حاجته الى المؤثر حالتي حدوثه وبقائه فانه بعد الحدوث لو كان واجبا لذاته لم يكن حادثا ولا ممكنا وان كان وجوده مستفادا من صفته التي هي الحدوث ثم ان الحدوث قد بطل حالة البقاء فيبطل الوجوب وان جعل الحدوث كون الشيء قد حصل بعد عدم صفة المهية فان لم تثبت المهية لذاتها كان وجود الوجود لازما للمهية وان حدثت مع الوجود فيكون الكلام فيها كالكلام في المهية فلا بد من انتهاء الوجوب الى شيء خارج عن المهية على ان الحادث عند الوجود بعدما لم يكن فليس للفاعل تاثير في انه بعدما لم يكن فان ذلك واجب للحادث وانما تاثيره في الوجود واما امثلتهم التي عللوا بها فسبب غلطهم فيها الجهل بالعلة الحقيقية فان الباني ليس علة حقيقية للبناء بل حركته علة لحركة ما وسكونه علة لانتهاء تلك الحركة وهي التي هي علة لاجتماع الذي هو علة لشكل ما وكل معلول فهو مع علته وكذلك الاب فانه علة لحركة المني وحركة المني اذا انتهت على الجهة المذكورة علة لحصول المني في القرار الذي هو علة لامر واما تصويره حيوانا فهو مستفاد من الله تعالى والنار علة لتسخين العنصر المائي الذي هو علة لاستعداد الماء لقبول الصورة وحصول الصورة من الله تعالى

مسئلة لا يمكن ان يكون شيئان وجود كل واحد منهما مستفاد من صاحبه لوجوب تقدم العلة على المعلول بالذات فيتقدم الشيء على ان بعضهم استدل في بطلان هذا بالضرورة **مسئلة** لا يمكن ان تتسلسل علل ومعلولات لان المجموع يكون ممكنا

نفسه
كالاحاد لموثره لايكون بعض احاده لاستحالة ان يكون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله
فيجب ان تكون العلة خارجة والخارج عن الممكن واجب فتنقطع السلسلة عنده وايضا
المعلولات التي لا تتناهى تشترك في كونها اوساطا وطرفاها العلة لغير المعلول وفي
المعلول الذي ليس بعلة وحيث وجد احد الطرفين والوسط وجب وجود الطرف
الآخر قطعا وهذه الحجة في غاية الضعف وتجويز القوم وجود علل ومعلولات غير
متناهية على التعاقب على ان تكون العلل معدة او معينة لا عللا لها قواعد تامة مبنيا منهم
على ان كل حادث يستند الى علة حادثة فانه لو استند الى علة قديمة لتخلف المعلول عن
علته فيستند احد الاوقات بالوجود ترجيح من غير مرجح ونحن نقول هذه العلل الكائنات
عللا لوجودها سواء كانت تامة او ناقصة وجب وجودها مع معلولها على قاعدتهم لكنها
غير متناهية فيجب وجود ما لا يتناهى مترتبا دفعة واحدة وهو باطل فانا لو اخذنا من
تلك الامور الغير المتناهية المترتبة قطعة وطبقنا ما قبل الاخذ على ما بعده فلا بد من
التفاوت بما يتناهى فيجب انقطاع الجملتين وتناهيهما واعتذارهم عن هذا بالحركة
التي تقرب المعلول الى علته بعد ما كان بعيدا عنها على سبيل التعاقب لا يفيدهم شيئا
فان كلامنا وارد على الحركة وغيرها ونجوز تخلف الاثر عن المؤثر التام اذا كان
مختارا اما المصلحة تخصصه بذلك الوقت اولا لمادة او لتعلق العلم بالوقت المعين
او لامتناع الفعل في الازل ولانتفاء الوقت قبل وجوده الى غير ذلك من الاعتذارات
محل الكلام **شرح** العلة ان كانت جهتها علة المعلول وجب مخالفتها له وان
كانت علة لشخصه لم يبعد تساويهما كالنار المعينة المؤثرة في نار اخرى معينة
وهذا على اقسام ثلثة **ا** ان لا تكون مادة الفاعل والمنفعل مشتركة في المادة وفي
الاستعداد كضوء الشمس فيها والحادث عنها ههنا واذ ليس بينهما اشتراك في المحل
فلا يتساوى الشخصان اعني الضوء الحادث في الشمس والحادث ههنا ويكونان من نوعين
عند من يرى اختلاف الشدة والضعف اختلافا نوعيا **ب** ان يشتركا في الاستعداد
المادي واستعداد المنفعل تام بمعنى ان لا يكون في جوهره مضاد للمستعد له كاستعداد

الماء

الماء المسخن للتبريد وهذا يجوز ان يتساوى الفاعل والمنفعل فيما وقع فيه الاستعمال
كالنار المحيلة للادهان وقد جوز قوم ههنا زيادة المنفعل على الفاعل وانكره الشيخ
لان الزيادة لا بد لها من فاعل ولا يجوز استنادها الى زيادة استعداد المادة
فان الاستعداد لا يكفي في الحصول وان جعل سببها الفاعل والاثر الذي وجد على
العلة تلك الزيادة تكون على امرين وهما ازيد من المعلول الذي هو الزيادة
ج ان يكون استعداد المنفعل نقص من استعداد الفاعل وههنا ليس يمكن ان يتشبه
المنفعل بالفاعل التام القوة ويساويه فان القوة الخالية عن المضاد اقوى منها
مع المضاد فان قيل النار تذيب الجواهر وتجعلها اسخن فانا لو ادخلنا ايدينا في
النار سريعا لم تحترق ولو فعلنا ذلك في المسبوكات لاحترقت فالجواب ليس سبب
ذلك شدة سخونة المسبوك على النار بل سببه امور ثلثة **ا** ان المسبوك غليظ
فيه تثبت ولزوجة وبطوء انفصال فاذا مس ذهب مع اللامس ولا يفارق
الا في زمان والفاعل يفعل في زمان اطول اكثر مما يفعل في زمان اقصر **ب** ان
النار المحسوسة انما هي اجزاء من النار الحقيقية مع اجزاء ارضية مخالطة لها واجزاؤها
متجاورين لا متصلين وهي في نفسها متفرقة تتخلل بينها اجزاء هوائية وارضية فتنكسر
صرافة حرها بما يخالطها والمسبوك جوهر متصل مجتمع **ج** ان اليد قاطعة للهواء
والنار سريعا وليست قاطعة للمسبوك لثقله واعلم ان هذا التقسيم غير صحيح لما
علمت انا لو استناد الاشياء الى واجب الوجود الصادر فاعل لذاتهم فلا يجوز ان يكون
المعلول اشد استعدادا من علته والوجود مستفاد من واهب الصور **شرح**
اذا عنى بالعلة ما تكون محققة وجوب المعلول بحيث لا يبقى النسبة الامكانية وحل
فيها عدم المانع فلسنا نقول ان العدم يعطي وجود شيء فان العدم لا ذات له بل
يعني ان ترجيح وجود الشيء على عدمه ووجوبه انما يحصل لا لذات مشروطا معها
عدم المانع فالعلية وصف اعتباري ومفهوم المانع مفهوم ذهني فيأخذ الذهني
جملة ويحكم عليها بالعلية والمنازعة في ان زوالها المانع لم يدخل في العلية التامة

لقطية **سح** عدم العلة علة العدم فان العدم لايستند الى ذات الشئ والا لما احد
ولا الى الامر الوجودى لانه اذا وجد فان ما لم يحتمل الامور المعتبرة فى العلة
امر وجب وجود المعلول او عدمه هف وان احتمل كان العلة فى الحقيقة هو ذلك
العدم فاذن لايستند الا الى الامر العدمى وعدم غير العلة لايوثر فيه فان ما لا احتياج
اليه الشئ لايلزم من عدمه عدمه فهو عدم العلة لاغير وعن سنده الى المختار ولا
يلزم منه عدم واجب الوجود لان وجود امور متنافية غير متناهية ممكن على رايهم فيكون
عدمها كذلك **سح** ممنوع من كون البسيط الفاعل قابلا لفعله فانه من حيث هو
فاعل يجب له المفعول ومن حيث هو قابل يمكن عنه ولان اسناد القابلية والمؤثرية
الى امر واحد يقتضى جواز صدور الكثرة عن البسيط وهذان رديان جدا فان مع
اختلاف الحيثيات تتعدد النسب فلايلزم ان تكون نسبة الوجوب هى نسبة الامكان
وايضا الفعل انما تكون نسبته الى الفاعل من حيث فاعل بالوجوب ان لم يتوقف على
غير الفاعل اما اذا توقف على القابل ايضا فانه بالنظر الى كل واحد من حيثيتى الفعل
والقبول ممكن وبالنظر اليهما معا واجب والقابلية والمؤثرية من الصفات الاعتبارية
على ان صدور الكثير عن الواحد ليس بمحال على ما بين **سع** حامل الصورة قد
يكون جسما واحدا كالنار وقد يكون كثيرا من غير استحالة كالهيئات العددية او
باستحالة واحد كصورة الخبز كالكيموسا او باستحالات كصورة لحما ولا بد من
تناهى الحوامل لترتبها فى الوجود فيأتى برهان التطبيق ولا تتقوم مادة باحد
صورتين لان الواحدة ان استقلت بالتقويم استغنت عن الاخرى والا فالمجموع
هو الصورة واعلم ان هذا المطلب حق ان كانت ههنا الجسمية فانه يستحيل ان يتقوم
امتدادان بمادة واحدة فانه لا اثنينية فيهما حينئذ وان عنى بالصور الصور
النوعية فنحن نتازع فى ذلك ولا يخفى عليك ضعف البرهان **سح** السبب ان
تادى الى المسبب دائما او اكثريا فهو الغاية الذاتية والا فهو الاتفاقية وقد
انكرها قوم محتجين بان المسبب ان وجد سببه التام وجب وجوده فيكون وجوده
عند

عندنا دائما وان لم يوجد سببه لم يوجد اصلا وهذا حق لكنا نقول ان السبب الاتفاقى
هو الذات التى لاتكون علة الا مع انضمام امر آخر اليها قد ينفك عنها فى اقل الاحوال
وحينئذ تكون المنازعة لفظية واثبت الجمهور للقوى الطبيعية غايات فانها
تتادى الى مسبباتها دائما او اكثريا وقد نقل عن بعض القدماء انكارها فان
الطبيعة لاروية لها فلاغاية لها ولا غرض ولان التادى الدائمى او الاكثرى لو
كان انما هو للغاية طبيعية لكان التادى الى الموت يقتضى كون الموت غاية وايضا
العبث والجزاف لاغاية فيهما والجواب عن الاول الروية لايحتاج اليها فى تحصيل
الغاية بل فى تخصيصها وتعينها من بين الغايات المتصورة للنفس اما الطبيعة التى لا
تفعل الا فعلا واحدا فانها لاتحتاج الى روية حتى يتعين لها غايتها وعن الثانى
ان لوازم الغاية ليس الغاية وايضا يجوز ان يكون الموت غاية لحصول سعادة
النفس او لتحصيل لاخرين وجود فانهم ليسوا بدوام العدم اولى منا بدوام
الوجود وعن الثالث ان لها غاية وتحقيقه ان للحركة الارادية مبادى بعيدا
وقريبا والقريب هو القوة المحركة التى فى عضلة العضو والمبدء الذى يليه الاجماع
ثم القوة الشوقية ثم ما قصى المراتب هو التخيل او الفكر فربما كانت الصورة المرتسمة
فى التخيل او الفكر هو نفس الغاية التى ينتهى اليها التحريك كالمتحرك للقيام فى مكان
للملال عن مقامه فى مكان كان فيه وربما كان شيئا غير ذلك الا انه لايتوصل
الا بالحركة الى ما ينتهى اليه الحركة كمن يقصد مكانا للقاء صديق ولا يكون ههنا
انتهاء الحركة هو الشوق الاول لكن الشوق الاول يتبعه ويحصل بعده فغاية القوة
المحركة التى فى الاعضاء فى القسمين معا انما هو انتهاء الحركة وليس لها غاية غيرها
لكن ربما كان للقوة التى قبلها غاية غيرها ولا يجب ذلك دائما والقوة المحركة
التى هى مبدء قريب انما يحصل مع مبدءها الذى هو القوة الشوقية والشوق تابع
لتخيل وفكر فمبادى الحركات النفسانية الواجبة جميعها هى القوة المحركة والشوقية
وغير الواجبة هى التخيل او الفكر فانه ليس يجب ان يكون تخيل ولا فكر او فكر ولا تخيل

فالمبدأ الواجب في الحركة له غاية لا منها فالذي منه بد قد يوجد الحركة خالية عن غاية
فان اتفق مطابق المبدأ الاقرب والمبدئين اللذين بعده كانت نهاية الحركة
هي الغاية وكان ذلك غير عبث وان اختلف لم تكن الغاية الذاتية للقوة
المحركة هي الغاية الذاتية الشوقية فيجب ضرورة ان تكون للقوة الشوقية غاية
اخرى بعد غاية القوة المحركة فان كانتا القوة الفكرية والتخيلية قد حطتا بها
عن غاية القوة الشوقية كان ذلك غير عبث وكانت غاية لذاته وانكان
ما يحصل للقوة الشوقية من الغاية انما هو بحسب القوة التخيلية لا بحسب الفكرية فهو
العبث وهذه الغاية التي بحسب التخيل لا غير وانكان التخيل هو المبدء وحده
للشوق سمي الفعل جزافا وكلا لم يسم عبثا وان كان تخيل طبيعة كالتنفس سمي الفعل
قصدا طبيعيا او ضروريا وانكان تخيلا مع خلق وملكة نفسانية سمي الفعل
عادة فاذا وجدت غاية القوة المحركة ولم توجد غاية القوة الشوقية سمي
سمي ذلك الفعل باطلا فاذن كل فعل نفساني لا بد له من غاية حتى اللعب باللحية و
الساهي والنائم يفعلان فعلا ما ولا يخلو عن تخيل لذة او زوال حالة مملة او تخيل
شيء والشعور بالتخيل اخرى وتقارن الشعور به لشغل لا يلزم من عدم الاخير عدم الاول
سرّ وجود العلة الغائية مغاير لماهيتها فهي بما هي موجودة متاخرة عن سائر
العلل واما ماهيتها فانها متقدمة على الجميع فانها علة لعلية العلة الفاعلية فالعلة
الغائية علة لماهيتها لعلية الفاعل ومعلولة لوجودها او المفعول وهي قد تكون
في نفس الفاعل كالفرح والعلية وقد تكون من خارج الفاعل كوجود صورة
الكرسي من الخشب وقد تكون في ثالث كما يفعل الانسان لرضا غيره وفي هذا
التقسيم على بابه تدح وهي متناهية انكانت متقاربة لما مر في الفواعل وانكانت
متلاحقة فقد جوزوا فيها عدم التناهي **المقالة الخامسة** في اثبات واجب
الوجود والكلام في صفاته وآثاره وفيها ابحاث **البحث الاول** في اثباته انا
قد بينا انتهاء العلل والمعلولات فيما سلف فنقول ههنا الان موجود بالضرورة

فانكان

فانكان واجبا فهو المطلوب وانكان ممكنا استند الى مؤثر بالضرورة فمؤثره
انكان واجبا لزم المطلوب وانكان ممكنا لزم التسلسل او الانتهاء الى الواجب
والاول باطل والثاني حق وهذه الطريقة متينة جيد وقد يستدل الطبيعيون
لطريقة اخرى مختصة بهم وهو انهم يقولون ان الافلاك لا تتحرك لذواتها لما مر
من ان الشيء يستحيل ان يحرك ذاته وليست مقسورة ولا متحركة بالطبيعة فهي
اذن نفسانية فلابد لها من غاية وليست غايتها السوافل والعوالي الجسمانية فهي
اذن غير جسمانية فانكانت ممكنة لزم التسلسل والا فهي واجبة وهذه الطريقة
مبنية على مقدمات فاسدة سياتي بيان فسادها ومع ذلك مآلها رجوع الى الطريقة
الاولى فاذن لابد من مؤثر العالم واجب الوجود يستحيل عليه العدم والا فهو
ممكن فهو اذن ازلي ابدي **البحث الثاني** في وجوده اختلف القوم في وجود
واجب الوجود فذهب طائفة الى ان وجوده نفس حقيقته واخرون الى انه زائد
عليها والحق الاول والدليل عليه ان الوجود لو كان زائدا لكان صفة للمهية
فيفتقر اليها فيكون ممكنا وكل ممكن له مؤثر فلوجوده مؤثر هف وقد يقال لك
تتم هذه الحجة بما تقول طائفة من المحققين بان المؤثر انكان هو المهية كانت
المهية متقدمة بوجودها على وجودها فتكون المهية موجودة مرتين ويكون الشيء
شرطا في نفسه ومتقدما عليه وانكان المؤثر شيئا غير المهية كان واجب الوجود مفتقرا
الى الغير هف قال المدعون للزيادة لو كان الوجود نفس مهيته لكانت المهية
معلومة للبشر لان الوجود معلوم وايضا الوجود طبيعة واحدة فاما ان
تقتضي المقارنة او عدمها او لا تقتضي شيئا فالاولان يلزم منهما اما زيادة الوجود
او كون وجود الممكنات نفس حقايقها والثالث يستدعي شيئا منفصلا في اقتضاء
المهية احد الامرين وكيف تقتضي المهية النوعية العروض في بعض موارده دون
البعض مع اطباق اكابر القوم على خلاف هذا وايضا كيف يكون الوجود من
حيث هو وجود مبدأ لغيره فان تقييد الوجود بكونه غير عارض لشيء والمهيات

تقييده بامر سلبي لا يجوز ان يكون مبدأ والاجزاء منه والجواب عن هذه بنحو واحد
وهو انا بينا فيما سلف من كتابنا ان الوجود واقع بالتشكيك يقع على مختلفات المهية
ويندرج تحته انواع معروض عن عارضه فوجود واجب الوجود الخاص به ليس معلوم
وهو المقتضي للتجرد وهو المبدا لغيره واما المعلوم من الوجود فليس الا الواقع بالتشكيك
الذي لا وجود له الا في الذهن وليس طبيعة نوعية على ما حقق فيما مضى **المبحث الثالث**
في وحدته تعالى قال بعض القائلين بتجرد وجوده ان الواجب لو تكثر لم تكن ثمة
ما مراد الحقيقة فيهما واحدة هي الوجود ولا ثم المهية لا يختلف فان وقع تمايز
افتقر الى سبب العروض وهذه الحجة ردية جدا انا قد بينا ان الوجود مقول
بالتشكيك فلا يلزم من اطلاق الوجود عليهما تساويهما فيه ولا في تجرده هذا ذلك
ايضا واستدل الشيخ في الاشارات بان واجب الوجود المتعين ان كان تعينه لانه
واجب الوجود لزمت الوحدة وان كان لغيره فواجب الوجود المتعين معلول
وكان هذا كافيا له غير انه تمم هذه الحجة بان قال ان كان واجب الوجود حينئذ
لازما للتعينه كان واجب الوجود معلولا للمعلول وان كان عارضا فكذلك للتبع
مزيدا افتقار الى سبب العروض وان كان ملزوما كان واجب الوجود المتعين معلولا
لما جعله متعينا وكذلك ان كان معروضا وقد عبر في الهيات الشفا عن هذا البرهان
بعبارة اخرى وهي ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء فاما ان يكون
واجبا في هذه الصفة اي يكون عينها موجودة بهذا الوصف فلا يوجد
بغيره او لا تكون فيكون اتصافه بها ممكنا لا يقال وجوده صفة له هذا لا
يمنع وجود صفة للآخر لانا نقول كلامنا في تعين وجوب الوجود صفة له
من حيث هو له من حيث لا يلتفت فيه الى الآخر وذلك ليس صفة للآخر بعينه بل
مثله والواجب فيهما ما يجب في هذه بعينها ويبرهن ايضا بان وجوب الوجود
ان لم يختلف بشيء لم يكن كثرة وان اختلف فاما بالفصول او بالاعراض
وهما محالان اما الاول فلان الفصل يفيد وجود الجنس ولا يفيد حقيقته و
فصل

وفصل وجوب الوجود انما يفيد حقيقة الجنس لان وجوب الوجود هو الوجود
المتأكد فلو افاد الفصل الوجود لافاد الجنس وايضا يكون ممكنا واما الثاني
فلانه لولا العارض لما كان هذا بعينه وذلك بعينه فلولاه لم يكن واجب
الوجود هف **سؤال** لا نعني بالوحدة ههنا معنى وجوديا كما نعني به في قولنا متصل
واحد بل نعني به بانه لا تقع الشركة في ذاته على ان لنا في الوحدة الاتصالية وشبهها
في الاعيان نظرا **سؤال** لا يمكن ان تكون له اجزاء كمية والا لافتقرت الى
اجزائه العرضية فيكون ممكنا وايضا فالمقدار لا بد له من محل وهو محال في واجب
الوجود ولا اجزاء ماهية والا لكان مفتقرا اليها ولا ينقسم الى مهية ووجود على ما
اسلفنا القول فيه فليس له قسمة بوجه من الوجوه فهو واحد حقا من كل جهة فلا
يكون جوهرا لان الجوهر هو المهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع
سؤال قد ذكرت فيما تقدم ان للباري وجودا فاما هو مهيته وان الوجود
الواقع بالتشكيك مغاير له فيعود عليك الالزام جواب المأخوذ في تعريف الجوهر
انما هو الوجود الخاص لكل مهية وليس يعرض لوجوب افتقاره الى الموضوع سؤال
وجوب الوجود عارض للمهية التي هي الوجود جواب اذا قلنا في شيء انه واجب
الوجود فقد نعني به نفس هذا الاعتبار كالواحد نعقل منه نفس الواحد وقد
نعني به ان مهيته هي انسان مثلا او جوهر هو واجب الوجود ولا نعني بقولنا
انه تعالى واجب الوجود الا المعنى الاول فانه لو كان ثمة مهية ووجوب وجود
فلا يخلو اما ان يكون لوجوب الوجود حقيقة او لا تكون والثاني باطل لان
وجوب الوجود مبدأ كل حقيقة بل هو ما كل الحقيقة ونقيضها فالاول باطل ايضا
والا لكان عارضا للمهية فيكون ممكنا هف فاذن لا مهية لواجب الوجود الا انه
واجب الوجود سؤال وجوب الوجود معلوم والمهية غير معلومة جواب
ما ذكرنا في الوجوديات ههنا فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء
في جنس فلا يحتاج الى فصل فلا حد له ولما كان الضد انما يقال عند الجمهور على مشارك

في الوضوح والله تعالى عن الموضوع استحال عليه التضاد لشيء ولا مثل لواجب الوجود فلا ضد
له مسألة هل يجوز ان يكون لواجب الوجود صفات زائدة على ماهيته ام لا المشهور عند
الجماهير استحالة ذلك واستدلوا بان تلك الماهية ممكنة لافتقارها الى الموصوف فالمؤثر
فيها لا يجوز ان يكون غير واجب الوجود لان وجود واجب الوجود متوقف على وجود
تلك الصفة او عدمها المتوقف على الغير فيكون متوقفا فيمتنع ان يكون واجب الوجود
فيكون قابلا لا فاعلا وهذه الحجة لا تخلو من وهن لانه لا يلزم من كون واجب الوجود
لا ينفك عن وجود الصفة او عدمها توقفه عليه وعلى تقدير التسليم فقولهم القابل لا
يكون فاعلا قد عرفت ضعفه **البحث الرابع** في انه تعالى قادر قال الحكماء القادر
هو الذي اذا شاء ان يفعل فعل واذا شاء ان يترك ترك والله تعالى قادر بهذا المعنى
ولا نزاع بينهم وبين الاسلاميين انما النزاع في هذا بل في ان القادر هل يقع منه المقدور
مع صحة الفعل او مع وجوبه فالمسلمون على الاول والحكماء على الثاني والمسلمون استدلوا
على دعواهم بان العالم محدث فيستحيل ان تتجدد له صفة يتمكن بها من الفعل ويوجده
في المستقبل بل هو قادر ازلا وابدا والحكماء طعنوا في صغراهم وسيأتي البرهان عليها
البحث الخامس في ان الله تعالى عالم اما المتكلمون فقد استدلوا باتقان
افعاله على علمه وربما استدلوا بالاحكام وايضا عليه والحكماء لهم طريق خاص على مذهبهم
نحن نذكره ونذكر ما عندنا فيه فنقول استدلوا على ذلك بانه تعالى مجرد عن المواد
على ما مضى وكل مجرد فانه عالم لوجهين ا ان التعقل هو حصول الشيء للذات العاقلة
وذات المجرد حاصلة لذاته فهو عالم بها ب ان المجرد يعقل غيره فهو يعقل
ذاته اما الصغرى فلان المجرد يصلح للمعقولية بالضرورة وكل ما يصلح ان يعقل وحده
صح ان يعقل مع غيره فالمجرد يصح ان يعقل مع غيره والتعقل لها يستدعي مقارنتها
في الذات العاقلة فصحة مقارنة المجرد لذلك الغير لا تتوقف على حصولها في الغير
نوع من المقارنة فيتوقف هذا الامكان على الوجود فقد بان ان المجرد يصح عليه
المقارنة مطلقا والمقارنة هي التعقل فاذن المجرد يصح ان يعقل غيره وكل من
يعقل

يعقل غيره امكن ان يعقل انه عاقل لذلك الغير بالضرورة وهو مسبوق بتعقل ذاته
ومعقوليته له وهذان الوجهان فاسدان اما الاول فلانا لا نسلم لهم ان التعقل هو الحصول
وسيأتي البحث فيه ولو سلم هذا المقام لكن نقول الحصول لفظ مشترك بين معان كحصول
الجوهر للعرض والعرض للجوهر والحال للمحل وبالعكس واحد الحالين للآخر وحصول العاقل
لمعقوله وبالعكس ومطلوبهم ههنا هو الاخير فيعود كلامهم الى الدور المحال واما الثاني
فنقول قولهم صحة المقارنة لا تتوقف على الذهن مغالطة صريحة فان مقارنة العاقل
لمعقوله غير مقارنة العاقل لذات عاقلة معها غير ولا يلزم من توقف صحة الامرين
على غيره توقف صحة الشيء على وجوده على ان قولهم التعقل هو المقارنة وقد عرفت
فساده اجاب عن هذا بعض العقلاء بان وجود نوع من المقارنة دال على وجود
مطلق المقارنة وهو كاف في تقرير الحجة وهذا الجواب ضعيف لان مطلق المقارنة
لا يستدعي التعقل انما المستدعي له هو مقارنة محل له صلاحية القابلية لحال فيه
له صلاحية المعقولية على ان هذا البرهان يتوقف على مقدمة هي ان التعقل
يستدعي المقارنة وعلم واجب الوجود منزه عن هذا فلا يتمشى فيه هذا البرهان
واعترض الشيخ على نفسه بالصور المادية اذا جردها العقل وقارنت غيرها فيه لا يحل
مع وجود المقارنة واجاب بانها انما تقارن معلة معقولة يتوهم بها القابل بها الالات
الصور يلبس الصور او لضاد ادراك المعاني من ادراك المعاني لها ومقارنتهما غير مقارنة
الصور كالسطح والبياض وجودها الخارجي المادي واعترض بعض المتأخرين بان تلك
الصور متماثلة والا لزم اجتماع الامثال ولانها صور المختلفات فجاز ان يكون بعضها
اولى بالمحل من البعض كالسطوح والحركة الصاعدين اجاب عن هذا بعض المحققين بان
كون احد الشيئين حالا والاخر محلا يستدعي الاختلاف دون العكس والحركة ليست
محلا للسطوح لاختلافهما ولا لكان محلا للسواد بل انما كانت محلا لكونه هيئة لها
وههنا المعقولات لا يمكن ان يكون احدهما هيئة للآخر وهما متساويان في النسبة الى
المحل الذي تعقلها فليس احدهما اولى بالحلية واقول هذا الجواب ضعيف لان العرض

لم يعلل عدم الاولية بالاختلاف بل هو مطالب ببيان عدم الاولوية ثم قال ان عدم الاولوية لا يجوز ان يكون ثابتاً لان الصورتين متماثلتان لان الصورتين مختلفتان ومع الاختلاف امكن حصول الاولوية ثم ذكر السكون والحركة على سبيل التمثيل على انا نقول سلمنا انه لا اولوية في كون احدهما محلا لكنه لا يجوز ذلك ويكون كل واحدة منهما عاقلة للاخرى كما نقول في مجردين عاقلين حلا عاقلا ثالثا فان كل واحد منهما ليس اولى بالمحلية من الاخر بل كل منهما عاقل للاخر وانت قد عرفت ضعف هاتين الحجتين فالاولى الاعتماد على ما تقدم وقد بقي مباحث اخرى في كيفية ادراك الواجب الوجود اخرناها عن هذا الموضع ولنذكر هيهنا بعض المذاهب المشهورة للقدماء في نفي العلم فنقول ذهب قوم من الاوائل الى انه ليس بعالم بذاته لان العلم نسبة وهي لا تعقل بنفسه ما يتعدد اليه ولان العلم مغاير فيكون صفة قابلها هو سوى هو فاعلها وقوم قالوا انه ليس بعالم بالجزئيات والا لتغير بتغيرها ولاستدعاء ادراك الجزئيات الآلة والحصول في الخارج فيستفيد العلم منها وذهب آخرون الى انه ليس بعالم بما لا يتناهى والا لزم انحصاره فيتناهى والجواب عن الاول ان تغاير الاعتبار كاف فيه فان الذات من حيث انها حاصلة لشيء مغايرة لها من حيث انها يحصل لها شيء وبهذا الاعتبار كان الواحد منا يعلم ذاته وعن الثاني ان العلم ليس صفة متحققة لها وجود في الاعيان وعلى تقدير وجودها نمنع المقدمة الاستثنائية وعن الثالث ان الناس قد اختلفوا فيه فالمذهب الحق انه عالم بها على الوجه الجزئي ولا يلزم التغير وذهب آخرون الى ان العلم به انما يكون على الوجه الكلي وسيأتي البحث في هذا واما كون الجزئيات انما تدرك بالآلات فقد عرفت وكذلك الحصول في الاعيان واما الذاهبون الى انكار العلم بما لا يتناهى فان حجتهم ساقطة بالكلية فان بحسب المعلوم ان كان متناهيا او غير متناه كان العلم بحسبه

البحث السادس في بقية الصفات

المسلمون لما تقرر عندهم ان العالم محدث وان حصوله في سائر الاوقات جائز طلبوا المخصص بوقت دون وقت سبباً وهو الارادة فوصفوه سبحانه وتعالى بذلك

واما



واما الحكماء فانهم قالوا المريد لشيء لا بد وان يكون ذلك الشيء اولى له من عدمه وكون الشيء خيرا في نفسه لا يقتضي تعلق الارادة به ما لم يكن خيرا بالنسبة الى الفاعل فلو كان الله تعالى مريدا لكان الاولوية من الفعل والمستفيد ناقص والحق ان هذا الكلام اشبه بالخطابة منه بالبرهان على ان صاحب الشفا قد نص على جواز تعلق لوازم كثيرة اضافية ايجابية وسلبية مباينة له على انها عوارض ليس لتلك الاضافات محل في تقرير الاضافات اللازمة لواجب الوجود على ان قولهم المريد مستفيد لا يخلو عن ضعف وصاحب المعتبر يثبت له تعالى ارادات لا نهاية لها متجددة سابقة وحقه فيفعل شيئا ثم يريد بعده شيئا آخر فيفعل ويريد ثم يريد فيفعل فله ارادة ثابتة ازلية وارادات متجددة لا تتناهى وهذا الكلام في غاية السقوط **س** اثبتوا الواجب لذة كلهم فانهم قالوا ادراك الكمال من حيث هو كمال يوجب اللذة وكلما كان الادراك اتم والمدرك اكمل كانت اللذة اقوى ولا ادراك فوق ادراك واجب الوجود ولا كمال اعلى من كماله فلا لذة اقوى من لذته ونحن نطالبهم بالبرهان على ان ادراك الكمال يوجب اللذة فان عولوا فيه على الاستقراء منعنا من افادته اليقين **س** قالوا اتفقوا على ان الله تعالى فاعل لذاته مدرك فهو حي اذ الحي معناه الدراك الفعال وليست الحيوة معنى ينضم اليه كانضمامها الى الجسم الانساني فصار الانسان حيا مختصا بها من دون الاجسام الجمادية فان واجب الوجود فاعل لذاته وادراكه عبارة عن تجرده عن المادة وعلائقها فهو حي لذاته فحياته هي حيوته فان انيته هي كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة **س** الحق يعنى به حقيقة الشيء ويعنى به ما يكون الاعتقاد فيه صادقا مع صدقه يكون دائما ومع دوامه يكون لذاته وواجب الوجود حق بكلا الاعتبارين فانه متحقق كل حقيقة ووجوب دوام لذاته حاصل فهو حق بل هو احق من كل حق **س** كل مجرد فانه عاقل لذاته لا برهان عليه عندهم وقد سلف بيان ضعفه ومعقول لذاته فهو عقل وعاقل ومعقول وهو وجود محض كليس لطبيعة الامكان عليه مدخل فهو خير محض **س**

الجود افادة ما ينبغي لا بالعوض والله تعالى مفيد لكل شيء وجوده غير مستفيض منه
فهو جواد مطلق وقد يطلقون الجود على افادة شيء مع نفي الغرض وقد يقولون
انه تعالى موجود بهذا المعنى وسيأتي البحث في هذا س ان كون واجب
الوجود واجبا كاف في استحالة تطرق العدم اليه فهو ازلي ابدي وما قيل
من الاستدلال عليه بانه يلزم منه توقف وجوده على سبب عدمه فهو خطأ وكذلك كونه
واجبا كاف في كونه مخالفا لغيره لما عرفت ان المتساويات في الماهية متساوية في اللوازم
التي من جملتها الامكان والوجوب وكذلك كونه واجبا كاف في انه ليس بجسم ولا عرض
فهذه الامور في تحصيلها تحصيل معنى الواجب س المعقول من الله تعالى كونه قادرا
فاعلا عالما الى غير ذلك من الصفات السلبية والاضافية وهي امور معقولة
للذات اعتبارا ما حقيقته فهي غير مدركة بالعقل وكيف يتوصل عقل بشر الى ادراك
كنهه تعالى الله سبحانه عن ذلك علوا كبيرا مع ان العقل قاصر عن ادراك ما دونه ما لم
يؤيد بالة يتوصل بها اليه فكيف يتحقق توسط الة بينه وبين الله تعالى **البحث السابع**
في كيفية تاثيره قد علم ان الصنع يطلق على الايجاد المسبوق بالعدم والابداع يطلق
على الايجاد الغير المسبوق بالعدم فهما متقابلان والتكوين هو الايجاد المتعلق بالمادة
والاحداث قريب من الصنع وفي المشهور ان الفعل يطلق على ما يطلق عليه الصنع
واعلم ان الحادث الممكن يحتاج في الفعل باستناده الى المؤثر فهل جهة الحاجة الحدوث
حتى لو كان الممكن قديما او كان الحادث مستمرا استغنى عن المؤثر او الامكان حتى
لو كان الحادث واجبا استغنى عن المؤثر ولو كان الممكن قديما او مستمرا افتقر
فالحكماء على الاول والحق خلافه والدليل عليه الدليل عليه ان الممكن هو الذي تساوى
نسبة الوجود والعدم اليه على السوية وكلما كان كذلك فانه يترجح احد طرفيه
بالمرجح والمقدمتان قطعيتان فالممكن يفتقر الى المرجح ولا يلتفت العقل في حكمه
هذا الى تقدم تصور كونه حادثا او غير حادث ولعل العقل لو اخذ يتشكك
في وجوب الحادث وامكانه لقد كان يتشكك في افتقاره واستغنائه وايضا
الحدوث

الحدوث من الكيفيات للوجود المتأخر عن تأثير الفاعل فيه المتأخر عن علم التأثير
فكيف يكون علة التأثير متقدم على نفسه بمراتب س قد نقل عن الاوائل
اختلافات كثيرة في قدم العالم وحدوثه وضبط القول المحتاج اليه ههنا ان نقول
العالم اما ان يكون واجب الوجود لذاته واما ان يكون ممكن الوجود والاول مذهب
بعض القدماء على ما نقل الشيخ عنهم والثاني اما ان يكون قديما بجميع اجزائه من الذوات
والاعراض وهو باطل بالضرورة واما ان يكون قديما باعتبار الذوات حادثا
باعتبار الاعراض والصور المتجددة وهو مذهب الجمهور من الحكماء واما ان يكون
حادثا بجميع اجزائه من الذوات والاعراض وهو الحق واعلم ان المذهب الاول
قد بينا بطلانه لما بينا ان واجب الوجود يستحيل عليه الانقسام والكثرة فنقل
الكلام الى المذهبين الباقيين ونحقق الحق منهما فنقول احتج القائلون بالقدم
بوجوه ا المؤثر في العالم ان كان قديما لزم القدم والا لكان التجدد التجدد
في وقت دون اخر ان كان لمرجح متجدد فالمرجح التام غير ذلك فهو ينافي الحدوث
وان كان لا لمرجح فقد حصل الترجيح من غير مرجح وان كان حادثا لزم التسلسل ب
ان الحدوث قبل حدوثه يكون مسبوقا بالمادة لما بينا ان المادة لا تخلو عن صورة
ومجموعهما الجسم فالجسم قديم ج ان الحادث قبل حدوثه مسبوق بقبلية زمانية
فان عدمه لا يقارن وجوده وانواع القبلية غير انية ههنا سوى الزمانية
فالزمان ان كان حادثا سبقه الزمان هف فالزمان من لواحق الحركة والحركة من
لواحق الجسم والجواب عن الاول ان هذا الكلام حق في المؤثر الموجب الذي لا يفعل
بارادة واختيار وليس حقا في المؤثر المختار فان الله تعالى تام الوجود في الازل
ليس له شيء منتظر باعتباره توجد الافعال الحادثة لكن تعلق اختياره بوجود
العالم فيما بعد وعن الثاني لما سبق من الكلام على المقدمتين وعن الثالث ان
السبق والتقدم كما يكون بالوجوه التي ذكرتموها فقد يكون بغيرها فانه لا دلالة
لكم على الحصر على ان النافع يبدي قسما اخر وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على

البعض فان العقل يحكم بثبوت القبلية ويستحيل ان تكون تلك القبلية بالزمان
وظاهر انها ليست بالشرف والرتبة فهو اذن قسم اخر الا ان يقولوا انها من اقسام
التقدم بالذات لكنا نقول ان شرط التقدم بالذات احتياج المتأخر الى المتقدم و
ههنا يستحيل ان يكون بعض اجزاء الزمان محتاجا الى البعض لوجوه ٢ ان الزمان
متساوي الاجزاء فيستحيل ان يكون بعض اجزائه لماهيته علة للباقي على ما بينا في باب
العلة ٣ ان الخصم يحكم بان الزمان شيء واحد متصل وليس له اجزاء الا في الفرض
والتقدير فكيف يكون بعض اجزائه الفرضية علة للاخر لا يقال التقدم الذي بين اجزاء
الزمان انما هو تقدم في الفرض والتقدير لانا نقول انا عقلنا تقدم اجزاء الزمان
من غير وجود شيء يحصل به التقدم فلم لا نعقله في غير الزمان والحجة التي اعتمد القائلون
بالحدوث عليها هي ان العالم لا يخلو من الحوادث وكلما لا يخلو من الحوادث فهو حادث
اما الصغرى فلان العالم لا يخلو من الحركة والسكون وهذه حادثة اما حدوث
الحركة فظاهر لانها مركبة من امور حادثة وما تركب من الحادث حادث واما حدوث
السكون فلانه مساو للحركة في مطلق الحصول ومساوقته بعارض يعرض لها واذا ساوى
الحركة والحركة ثبوتية فهو ثبوتي فلو كان ازليا لامتنع زواله لوجوب دوامه مع دوام
علته فيجب ان لا تتحرك الاجسام الساكنة في الازل والخصم لا يقول وايضا الجسم اما
مركب او بسيط والمركب مركب من البسائط والبسيط اذا لاقى باحد طرفيه الاخر
امكن ان يلاقيه بالطرف الاخر فامكنت الحركة واما الكبرى فضرورية قيل على
هذا البرهان ان الحد الاوسط غير متحد فلا تماس بيانه ان الحدوث المحمول
في الصغرى ان عني به الحدوث في الزمان فان كان المراد بالحركة الحركة الجزئية فهي لا
شك حادثة بهذا التفسير لكن الصغرى تكون في غاية المنع وان كان المراد بها الحركة
النوعية فهي غير محدثة حدوثا زمانيا فان الخصم ينازع فيه وهو نفس المطلوب فيكون
مصادرة وقولكم في الكبرى كلما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ان عني بالموضوع
المحدث الابداعي فهو غير مسلم فان العقل لا ينفك عن الحدوث الابداعي ولا يلزم
ان يكون

ان يكون محدثا حدوثا زمانيا وان عني به الحدوث الزماني لم يتحد الوسط لو سلم
الوسط لكن قولكم في الكبرى وكل ما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ليس بظاهر
فانه لا يلزم من استلزام شيء لشيء يكون الملزوم هو اللازم اليس العلة لا تنفك عن
المعلول ومع هذا لا يلزم صدق المعلولية على العلة والجواب ان المحمول في الصغرى
انما هو الحركة من حيث هي هي فان المتكلمين يستدلون على حدوثها بان ماهيتها عبارة
عن المسبوقية بالغير سواء كانت نوعا او شخصا وهو بينا في الادلة وتكون الحدوث
حدثا زمانيا والموضوع في الصغرى هو الحدوث بهذا التفسير اما قوله في الاشكال
ان الشيء المستلزم لامر لا يجب صدق اللازم عليه فهو خطأ لان المستلزم من حيث هو
مستلزم يستحيل ان ينفك عن لازمه فاذا كان لازمه منفكا في بعض الاوقات كان هو
منفكا في ذلك الوقت قضية اللزوم والسبب في هذا الخطأ هو الغفلة عن اعتبار
الحيثيات فانا لم نجعل اللازم مطلقا صادقا على ملزومه بل في هذه الصورة لخصوصية
المادة والعقل مساعد على هذا التخصيص وقيل على هذا البرهان ايضا ان كل واحد من
الحركات مسبوق بالعدم والمجموع ليس كذلك وهذا وان كان قريبا من الاول غير ان
المتكلمين التجأوا في دفعه الى امور واهية ونحن نذكرها ونذكر ضعفها ثم نذكر الحق
في الجواب فنقول اجاب المتكلمون عن هذا بامور ١ ان كل واحد من الحركات حادث
فالمجموع يكون حادثا ويمثلون في ذلك بالزنجي فانه لما كان كل فرد من افراد
الزنجي اسود كان مجموع الزنجي اسود فاذا اعترض عليهم بمثل العشرة واحادها
فان كل واحد من احادها ليس بعشرة والمجموع عشرة احد فايذكرون للتفصي عن هذا
انه فرق بين الحكم الثبوتي والسلبي واعلم ان هذا الدفع في غاية الخطأ واصل الجواب في
غاية السقوط وقد عرض لهم الغلط من عدم التمييز بين كل واحد وبين المجموع
فانه فرق بين الحكم على كل واحد وبين الحكم على الكل من حيث هو كل ب انها محتملة
للزيادة والنقصان وما لا تناهي لا يحتملهما فاذا عورضوا بمعلومات الله تعالى و
مقدوراته اجابوا ج وهو اقرب بالوجوه المذكورة لهم التطبيق ووجهه انهم اخذوا

ما الان جملة الى ما لا يتناهى في الوهم ثم اخذنا من الزمان الطوفان كذلك مثلا جملة
اخرى واطبقوا احديهما على الاخرى حتى يكون المبدء ان واحدا فاذن يظهر في احدى الجملتين
النقصان بسنة في جانب الماضي ليكون المبدء واحدا فتنقطع الناقصة والزائدة
انما زادت بسنة فتنقطع ايضا اعترض عليهم بان التطبيق انما يكون في الوهم اذ لا احاد
موجودة لهاتين الجملتين والوهم لا يستحضر ما لا يتناهى فلا تطبيق اذن لا في الوجود ولا
في الوهم وهذا الاعتراض غير وارد لان التطبيق امر يفرضه العقلاء الذين يمكنهم
استحضار المتناهي وغير المتناهي د ما ذكره بعض المحققين وهو ان كل حادث
موصوف بكونه سابقا على ما بعده ولاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا
الحوادث الماضية المبتدئة من الان تارة من حيث ان كل واحد منها سابق وتارة من
حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينات بالاعتبار متطابقين في الوجود
ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السابق اكثر من اللاحق في الجانب
الذي وقع النزاع فيه فاذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع
السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه تكون متناهية واعلم ان هذا الوجه لا يخلو
عن ضعف فان وجوب اكثرية السوابق انما يكون اذا فرض العقل انقطاع السوابق
واللواحق الماضي فعلى تقدير عدم النهاية فيهما فليس كذلك ه لو وجدت حوادث لا نهاية
لها لكان اليوم متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له وانقضاء ما لا نهاية له محال فيكون
وجود اليوم محالا اعترض عليهم بان المراد بالتوقف ان كان هو ان يوجد زمان ليس فيه
شيء من الحوادث ولا اليوم ويحكم في ذلك الزمان بتوقف وجود اليوم على هذه الحوادث
التي لا تتناهى فهو مسلم الاستحالة ولكن لا نسلم وجود زمان لا يوجد فيه شيء من
الحوادث وان كان عبارة عن كون اليوم لا يوجد الا بعد وجود امور متتالية غير
متناهية فلم قلتم ان مثل هذا التوقف محال والنزاع لم يقع الا فيه واعلم ان الحق
في هذا الموضع ان نقول ظاهر ان كل واحد من الحركات حادث فالنزاع في حدوث [illegible]
اما ان يكون هو المجموع واما ان يكون هو النوع ونحن ندل على حدوث الامرين اما

حدوث

حدوث النوع فلانه لو كان قديما لكان اما ان يوجد بطبيعته النوعية غير متشخص بشخص
واما ان يوجد مع تشخص معين والاول باطل لامتناع وجود الكلي في الاعيان غير متشخص
والثاني ايضا باطل لانه يقتضي قدم ذلك الشخص من الحركة وهو محال لوجوه ١ ان الخصم لا
يقول به ٢ ان القديم لا يجوز عليه العدم وذلك الشخص لا يجوز عليه العدم فهو ثابت
باق ولا شيء من اشخاص الحركة بثابت ٣ ان الحركة اللاحقة انما توجد مع عدم
السابقة فلو كانت قديمة لما وجدت اللاحقة وهذا كله خلف واما حدوث المجموع فلان
كل واحد من احاده علة له فكل واحد حادث فعلة المجموع حادثة فالمجموع حادث و
ايضا فان المجموع لو كان قديما لكان جزؤه قديما لامتناع وجود المركب بدون اجزائه
قيل على الاول ان المجموع يعدم ويوجد مع وجود كل حادث فيكون ايضا متجددا على سبيل
التعاقب فانه اذا وجد حادث عقيب تلك الحوادث فقد انقضى المجموع الاول ووجد
مجموع اخر وكذلك يتجدد كل مجموع عقيب عدد كل حادث ونحن ننقل الكلام الى كل مجموع
ونقول انه معلول لكل واحد من احاده الحادثة فيكون المجموع حادثا وقد استقر بعض
المتاخرين عن الحدوث في قولنا العالم حادث فقال ان عنيتم بالحدوث الحدوث
الذاتي فالخصم يقول به وان عنيتم به الحدوث الزماني فهو مناقض لقولكم لان
الحدوث الزماني مشروط بالزمان فقبل العالم يجب وجود الزمان لان الزمان من جملة
العالم فقبل الزمان يوجد الزمان هف وهذا الكلام فاسد لان الحدوث ان شرط
فيه الزمان لم يجعل الزمان من الامور الموجودة الثابتة في الاعيان وانما هو امر ذهني
وان لم نشترط فيه الزمان وهو الحق لا يلزم ان يكون الحدوث ابدا زمانيا لان الاول تعالى
هو الموجود اولا وابدا والعالم ليس كذلك ولا يلزم من عدم مسبوقيته بالزمان ان
يكون قديما لان التاخر لا يكون بالزمان قد يكون بغيره على ان الحق في هذا ان التقدم
والتاخر والمعية اذا كانت بالزمان لا يلزم من نفي احدهما ثبوت احد الامرين فلا
يلزم من كون الله تعالى غير متاخر ولا مقارن لوجود العالم ان يكون متقدما عليه بالزمان
فالشبهة الثانية للاولى القائلين بالقدم ما تقولون في حادث وجد وما سبب وجوده

هل هو الله تعالى او غيره فان كان هو الله تعالى فقد اعترفتم بصدور الحادث من القديم
وان قلتم هو غيره فقد اشركتم بالله فانه قوي الجواب على قسمين فرقة قالت ان الله
اراد ايجاد الحادثات بارادة متجددة بسبب ايجاد حادث سابق فاثبتا ارادات
وحوادث لا تتناهى وقد تقدم الكلام على هؤلاء وفرقة اخرى استندوه الى علة اخرى
متجددة معدة لا فاعلة مسبوقة بعلة اخرى لا الى نهاية واثبت حركات متصلة متجددة
على التعاقب والكلام على هؤلاء تقدم ايضا والذي يذكر هاهنا ان علة الحادث ان
كانت حادثة فلا يخلو اما ان تكون علة بوجودها او بعدمها فان كانت بوجودها فيجب
تقارنهما بالوجود ويلزم منه عدم تناهي العلل الموجودة معا وقد اعترف القوم باحالته
وان كانت بعدمها فيجب وجود المعلول قبل وجودها لحصول علته وهو العدم سؤ
قالوا الغني هو الذي لا يفتقر الى الغير في امر ما لشيء في ذاته وصفاته الحقيقية وصفاته
الحقيقية المحولة بالقياس الى الغير والله تعالى مستغن عن غيره في هذه الامور
كلها وقد ثبت انه جواد ويلزم من هذين الامرين ان لا غاية لفعله تعالى فان الشيء
الذي يصدر عنه الفعل لغاية لولا وجود ذلك الفعل له لا يحصل له تلك الغاية واذا
فعل ذلك الفعل يكون قد فعل ما هو الاولى والاحسن به مطلقا وايضا يكون قد فعل
ما هو الاولى والاحسن به مضافا فهو بغاية اذن مستفيد كمال لولاها كان ناقصا
وهذا الكلام في غاية السقوط فان المقدمة القائلة بان الفاعل لغرض يكون مستفيدا
للاولوية ان عني بالاستفادة تاثير الغاية في ذات الواجب الوجود صفة حقيقية
فهو ممنوع وان عني به حصول امر بعد ما لم يكن فهو مسلم على ان الاولوية انما تحصل
في الذهن ليس لها في الخارج تحقق البتة ثم استدلوا بجود الله تعالى على قدم العالم
وقالوا كيف يحسن من الجواد المطلق تعطيل الجود مدة لا تتناهى فاذا كان العالم
قديما البتة فلم حصل ما هو الاحسن به ثم كيف يقولون كثير من افعاله بغايات ظاهرة
لهم كما يقولون انما خلقت الاضراس للطحن وحددت الاسنان للقطع سؤ لما نفوا
عنه الغاية وشاهدوا الاثار العجيبة الحادثة في العالم التي لا يمكن ان تستند الى البخت

والاتفاق

والاتفاق قالوا ان علم الله بنظام العالم وكونه على صفة معينة اقتضى صدوره عنه
على تلك الصفة وذلك النظام والى ذلك اشاروا بالعناية ونفوا الغاية عن العقول
التي يثبتونها بالقياس الى ما تحتها وكذلك كل نفس من النفوس السماوية بالقياس الى
ما هو اخس منها بناء منهم على قاعدتهم الباطلة ان من يفعل لاجل شيء فهو مستفيد من
ذلك الشيء الاولوية والعالي لا يستفيد من النازل ويرد عليهم ما ذكرناه اولا مع مزيد
طعن وهو ان الواجب قد ثبت بالبرهان انه لا يستفيد شيئا من شيء فاين البرهان
الدال على ان العقول المذكورة او النفوس لا تستفيد كمالا مما تحتها مع حكمهم عليها
بالامكان **البحث الثامن** في ترتيب الموجودات هذا البحث ساقط عنا لانا
نسند الاشياء الكثيرة الى الواجب الوجود من غير توسط امر من الامور وهو لازم القوم
لما اعتقدوا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على ما ذكرنا في استدلالهم ووجدوا
في العالم كثرة طلبوا لها علة الكثرة فقالوا واجب الوجود واحد فلا يصدر عنه الا واحد
والجسم ليس بواحد فلا يصدر عنه الجسم ولا اجزاء الجسم وان كانت بسائط لكن لا يمكن
صدورها عنه ابتداء اما الهيولى فلانها لو صدرت عنه ابتداء كانت علة لما بعدها
فتكون فاعلة قابلة معا واما الصورة فلانها مفتقرة بالقوام في قوامها بالفعل الى الهيولى
وهي مفتقرة في تاثيرها الى الهيولى ولو كانت علة لها لكانت غنية في تاثيرها عنها
وهو محال ولا يجوز ان يكون الصادر عنه عرضا لافتقاره الى الجوهر فلو كان مبدأ
لزم الدور ولا نفسا لافتقارها في تاثيرها الى البدن والا كانت مفارقة
الذات والفعل معا فكانت عقلا فهو الصادر عنه اذ لا جوهر مفارق الذات
والفعل معا فهو العقل وهذه الحجة لا تخلو عن مطاعن كثيرة ا في قولهم الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وقد سبق الكلام فيه ب لو سلم لهم هذا لكن الواحد لا يصدر
عنه الا واحد لم يكن ثمة جهة ولا نوع تغاير من قبيل الاعتبارات البتة لا مكان والوجوب
والتعقل فعند كثرة جهات يمكن تكثر المعلولات باعتبارها فلم لا يجوز ان يكون لواجب
الوجود نوع ما من الاعتبارات العقلية بسببه تكثر عنه الاثار ج في قولهم الجسم ليس

بواحد فانا قد بينا ضعف كلامهم في الهيولى والصورة وعندكم انه غير مركب من الجواهر
والافراد فهو مجلى واحد فجاز صدوره عنها د في قولهم الهيولى قابلة فلا تكون فاعلة
فانا قد بينا في هذا الكلام ثم لو سلم لكان القابل لا يكون علة تامة لمقبوله ويجوز ان يكون
جزء العلة او شرطا او اعتبارا يحصل به تكثر الاعتبارات لواجب الوجود ويكون المؤثر
هو الواجب كما هو مذهبهم ه في قولهم الصورة مفتقرة الى الهيولى فلا تكون علة لها فان
هذا الكلام يناقض مذهبهم فان الصورة عندهم جزء علة الهيولى فكيف جعلوها الآن
مفتقرة في التاثير الى الهيولى و في قولهم النفس مفتقرة في التاثير الى البدن فانا نقول
من مذهبكم ان النفس قد تفعل شيئا لا كما في جانب التعقل فلم لا يجوز ان تكون ههنا
فاعلة بذاتها على انا نجعلها سببا لتكثر اعتبارات العلة لاجزاء من العلة بحيث يكون لها
في التاثير مدخل ثم نقول قولكم لو كانت فاعلة لا باعتبار الآلة لكانت عقلا ليس بصحيح
لان العقل ليس هو الذي يفعل لا باعتبار الآلة بل من خواص العقل هو التمام وعدم
استفادة الكمال المتجدد وليست النفس كذلك فجاز ان تكون مفارقة العقل بما لكن
لا يجوز ان يكون بعض افعالها يستغني فيه عن الآلة وهذه الحجة اقوى حججهم وصاحبها كان
قوي ومن استدلالاتهم على هذا المطلوب قولهم حركة السماء ارادية على ما مر
الصادر عن ارادة انما يصدر عن نفس وهي حسي او عقلي والحسي اما ان يكون الداعي
اليه جذب ملايم وهو الداعي الشهواني او دفع منافر وهو الداعي الغضبي وهذان الداعيان
يختصان بالاجسام المنفعلة القابلة للتغير من حال الملائمة الى غيرها ثم الرجوع الى الحالة
الملايمة فتحصل له بسبب ذلك اللذة والالم والاجسام الفلكية غير قابلة لذلك وايضا
الصادر عن الشهوة والغضب متناهي ولا شيء من الحركات الفلكية بمتناهية فهي اذن
صادرة عن نفوس عقلية ولا بد لها من غاية وتلك الغاية اما ان تكون تحصيل الذات
او بعد منها فانكان الثاني وجب ان يحصل بالحركة والا لكان الطلب طلبا لشيء
موجود والحاصل من الحركة اما الاين او الوضع او الكم او الكيف او غير ذلك من كمالات
الجسم وانكان تحصيل الذات والحركة تعجز عنه فهي انما تطلب حالا للتحريك فاما ان
تكون

ان تكون تلك الحال من احوال المطلوب كالمماسة والموازاة وغير ذلك واما ان تكون
الحال مما لا منه فيجب ان تكون تلك الحال تناسب حال المعشوق او ذاته والا لما حصل
لديه الغاية ولو كان المطلوب هو الاول لوقفت الحركة او كان الطلب طلبا لمحال
فكذلك القول في الثاني فيجب ان يكون الطلب هو التشبه بذات المعشوق في صدور
الاشياء عنه ولا يمكن ان يحصل ذلك دفعة فهي مما يحصل بالتعاقب اعني الاوضاع
المتجددة فلا يجوز ان تكون المتشبه بالافلاك العالية على هذا الفلك او السافلة
عنه والا لتشابهت حركتا المتشبه والمتشبه به ولا يجوز ان يكون المتشبه به ذا نفس
مفارقة والا لتشابهت الحركات الفلكية فيجب ان تتعدد العقول وهذه الحجة ضعيفة
جدا اما اولا فلان الحق ان السماء انما كانت متحركة وهي متحركة بالعناية الالهية واما
ثانيا فلم لا يجوز ان يكون المطلوب من الحركة امرا غير حاصل ولا يمكن حصوله قولهم يكون
الطالب يطلب المحال قلنا نعم فان قالوا ان تصورها حقيقة غير ظنية ولا تخيلية
ولا وهمية طالبناهم بالبرهان المقرر عليهم اقامته هنا واما ثالثا فلان التشبه
لو كان هو الفلك العالي او السافل فلم قلتم انه يجب التساوي في الحركة ولو سلم
لكن بطلان التالي ممنوع وعلى هذه الحجة اعتراضات اخر كثيرة ظاهرة تركناها لوضوحها
وقد يحتجون على هذا المطلوب بحجة اخرى وهي ان القوة المحركة للسماء قوة غير
متناهية التحريك لما مر من ان حركة السماء هي المستحفظة للزمان والقوة الجسمانية
متناهية التحريك لما مر فهي قوة غير جسمانية فهي اما نفس او عقل والنفس انما
تحرك جسمها ليخرج من القوة الى الفعل في كمالاتها فهي مفتقرة في التحريك الى شيء
تكون كمالاته موجودة بالفعل فيخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى
الفعل وذلك الشيء هو العقل وتحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك
عقلي واعلم ان هذه الحجة مختلة جدا اما اولا فلكونها مبنية على اصول فاسدة من كون
الزمان غير متناه ومن كون الزمان من لواحق الحركة وغير ذلك من الاصول التي
مر فسادها واما ثانيا فمن اجل ان كون المحرك غير جسم بناء منهم على ان القوة الجسمانية

متناهية وهو خطاء فان القوة الجسمانية لا تتناهى اثرها باعتبار صدور امور غير متناهية
فيها على ما اعترفوا به فجاز ان تكون القوة جسمانية يفيض عليها من واجب الوجود ادراكات
جزئية غير متناهية التحريكات واما ثالثا فلانا نقول العقل اما ان يكون مباشر التحريك وهو
ينافي قواعدهم من ان الثابت القار الذات لا يؤثر في ذات غير قارة وان التحريكات انما
يكون استعدادا بالكمال المقصود والعقل كان لانه حاصل بالفعل وان لم يكن مباشر التحريكات بل كان
غاية في التحريك كان عود الحجة المتوسطة وقد بينا خللها **سرـك** الجسم لا يفعل الجسم و
لهم في ذلك حجتان **ا** ان الحاوي لو كان علة للمحوي لتاديه امكان وجود المحوي المقارن
لامكان لا وجوده المقارن لامكان الخلاء فيكون الخلاء ممتنعا بالغير هف ولا يمنون
ان يكون الخلاء ممتنعا لذاته ان الخلاء ذاتا هو الفقيضة لامتناع وجودها بل ان تصور الخلاء
يقتضي امتناع وجوده والمقارن للمحوي هو نفي ما يتصور فيه فان المحوي من حيث هو
هو ملاء لا يتصور الا مع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو
ملأ سؤال الحاوي وان لم يكن علة لكن علة الحاوي متقدمة على علة المحوي فالحاوي
متقدم على المحوي ويلزم منه ما هربتم منه جواب الحاوي انما يكون متقدما لو كانت علة
اذ التقدم الزماني منتف بينهما ولا يلزم من تقدم العلة على العلة تقدم المعلول على المعلول
سؤال اليس الحاوي مقارنا لعلة المحوي في الصدور عن العلة الواحدة والمحوي مع
علته ممكن وهو مع المقارن كذلك جواب تاخر المحوي انما هو بالقياس الى العلة لا بالقياس
الى ما معها فان المتاخر عن المقارن لا يجب ان يكون متاخرا سؤال اصل البرهان
مبني على ان الخلاء والمحوي متقارنان فلو تاخر احدهما تاخر الاخر فقد حكمت بان ما مع المتاخر
متاخر وهنا حكمت بان ما مع المتقدم لا يكون متقدما فما الفرق جواب لا فرق بينهما
في الحقيقة لكن انما حكمت هناك بوجوب التاخر للمقارن حيث كانت المقارنة مقارنة ذاتية
بين شيئين بينهما ملازمة لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بخلاف ما هنا فان
العقل والحاوي متقارنان مقارنة اتفاقية ليست ذاتية لاجل علاقة بينهما سؤال
الحاوي والمحوي ممكنا الوجود فخلو كل منهما جائز جواب انما اخذناهما ممكنين لم يكن

علة

ثمة مكان فلا خلاء اذ الخلاء انما يمكن فرضه مع تحديد المكان وهذه الحجة الضعف
وذلك لانا نقول الممكن المحوي بالنظر الى الحاوي لا يخرج عن الامكان فان الامكان من
الاوصاف اللازمة للممكن ولا يختص بحال دون حال وامكان الكون يقارن امكان
لا كون الحادث المقارن للخلاء فان قالوا امكان الحاوي هيهنا يمنع امكان لا كون المحوي
قلنا لم لا يكون الحاوي علة ويمنع امكان لا كون المحوي وقد يقال هيهنا ان حركة الجسم
المستقيم الحركة متقدمة على حركة الهواء فلانه لو حرك الجسم عن مكانه لما تحرك الهواء
الى ذلك المكان فوجوب حركة الهواء متاخر عن وجوب حركة الجسم فيقارن وجوب الحركة
امكان حركة الهواء وامكان حركة الهواء تقارنه امكان لا كون حركة الهواء المقارن
للخلاء فامكن الخلاء فان امتنع فالخارج والجواب عن هذا بان حركة الهواء وان كانت ممكنة
من حيث هي هي لكنها واجبة الصدور بعدم الخلاء ولا يلزم من امكان لا كون الممكن
امكان عدم علته بل وجوب العلة يجعل الممكن واجبا لا امكان عدم الممكن يجعل العلة
الواجبة ممكنة الارتفاع قالوا واذا امتنع ان يكون الحاوي علة للمحوي كان العكس اولى
بالامتناع فان المحوي اضعف واخس وجودا من الحاوي وهذا الكلام اشبه بالخطابة
ب ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته ولا يمكن
ان يفعل بمادته لانه بها موجود بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفعل
الصادر عن الصورة انما يصدر بواسطة الوضع فان النار انما تسخن ما قرب منها
وما بعد عنها انما تسخنه بواسطة القريب وكذلك الشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان
منها بوضع خاص ولا وضع بين الجسم والهيولى فلا يكون فاعلا لها فلا تكون علة
الجسم لان علة المركب علة لاجزائه والضعف في هذه الحجة ظاهر فان الهيولى
وان كانت بانفرادها بالقوة لكنها بالفعل مع الصورة ولا يلزم ان يكون للصورة مدخل
في التاثير على ان توقف الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع انما التجا فيه الكلام
سج قالوا قد ثبت ان واجب الوجود واحد وان الواحد لا يصدر عنه الا واحد
فالصادر عنه عقل اول ثم يصدر عن ذلك العقل عقل اخر وفلك ثم عن ذلك العقل

عقل آخر وهلم الى ان ينتهي الى العقل الاخير وذلك القمر سؤال العقل الصادر عن الاول ان
كان واحدا استحال ان يكون مبدأ الكثرة وان كان كثيرا استحال ان يصدر عن الاول جواب
الواحد انما يصدر عنه واحد اذا اتحدت جهة الصدور اما اذا تكثرت فلا استبعاد ووجه
التكثر ههنا ان العقل الاول له هوية ووجود وهو تابع لها في المعقولية والهوية مما يعرض له
في الوجود فان الفاعل لو لم يفعل الوجود لم تكن ماهيته فاذا نظر الى الماهية وحدها فالعقل
له الوجود عقل الامكان واذا اخذت بالنظر الى المبدأ الاول عقل الوجوب بالغير واذا اعتبر
الوجود من حيث انه قائم بذاته لزم ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر بالقياس الى الاول
لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اعتبارات وجود وهوية وامكان ووجوب
وتعقل للذات وتعقل للمبدأ واسم العقل يتناول هذه الامور بقيتها فالاثنان والمعلول
الاول من هذه الجملة واحد والهوية والامكان يشتركان في انهما حال له في ذلك المعلول
في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل للذات يشتركان في انهما حال له في ذاته
من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدأ الاول يشتركان في انهما حالتان له مستفاد
من مبدأه فالاولى والثانية يشتركان في انهما حالة له في ذاته والثالثة تمتاز عنهما
بانها حالة له بالقياس الى مبدأه من حيث انه عاقل للمبدأ وانه واجب الوجود به يكون
مبدأ العقل ومن حيث انه ذو جهة ما يمكن ان يكون سبب الفلك وهذا الكلام في غاية
الضعف فانه يستحيل ان يكون مثل هذه الامور التي لا تحقق لها في الاعيان مبادي
لامور موجودة فان جعلها شروطا وحيثيات يختلف حال العقل الاول بها فيجوز ان
تكثر الصادر عنه فما المانع ان يكون للواجب مثل هذه الحيثيات والاعتبارات باعتبارها
تتكثر عنه ثم اسندوا الهيولى العنصرية وصورها الى العقل الاخير ولما كانت الهيولى
قابلة للتغير والحركة استحال استنادها الى العقل الثابت فلا بد من مشاركة الاجسام
الفلكية في تحصيلها وكذلك الصورة والهيولى مشتركة والصور مختلفة فيجب ان يستند
المشترك الى طبيعة مشتركة للسماء وهي الطبيعة الخامسة التي تقتضي الحركة المستديرة
وان يستند المختلف الى الطبايع المختلفة وهذا الكلام في غاية الركاكة فان الهيولى

والصورة

والصورة جوهران وعندهم لا حركة في الجوهر بل انما تتحرك في العوارض فان اقتضى
هذا التغيير كون العلة مشتملة على نوع من التغير وجب ان تكون الاجسام السماوية
علة التغيرة ثم لم لا يجوز ان يكون للعقل حيثيات متعاقبة بواسطتها تتغير هذه
الحوادث وقولهم مشتركة فيستند الى مشترك ضعيف لجواز تعليل المتساويات
بالمختلف على ان قولهم الافلاك تشترك في طبيعة خامسة تقتضي بواسطتها الحركة
المستديرة لا يخلو من ضعف فان المقتضي الحركة الخاصة هو المقتضي لاستدارتها ولا
يستحيل ان يكون لفلك من جنس الافلاك نفسان احديهما مشتركة والاخرى مختصة
متن والصور تفيض من العقل لكن بعد تخصيص للبعض دون البعض مستفاد من
الاستعدادات للمواد الحاصلة بسبب التاثيرات السماوية اما بتوسط عنصر كالماء المسخن
بالنار او بغير توسط كالماء المسخن من اشعة الكواكب فلو السبب في اختلاف العناصر
وتقسيمها الى اربعة هو الاختلافات الحاصلة من الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل
كرة كرة تلي المركز ما يلي جهة المحيط حتى تنتهي الى حشو الفلك الاخير وتفصل الى الاربع و
نقل الشيخ في الشفاء عن الكندي ان السبب في اختلاف القريب والبعيد من الفلك
فان القريب منه يشتد تسخنه بسبب الحركة فيصير نارا والبعيد يشتد برده لبعده منها
فيبرد وهو الماء ثم نسب هذا المذهب الى السخافة فان هذه الصور تكون اعراضا
ويكون الوجود الاول للجسم مطلق غير متصور باحد الصور ثم قال الاشبه ان يدعي بعض
على المادة المركبة اما عن اربعة اجرام او عن عدة منحصرة في اربع جمل عن كل واحد
منها الصورة جسم بسيط فاذا استعدت ثالث الصور من واهبها وفي هذا
نظر فان اقاصي الافلاك اما ان تكون بالحركة او بعددها فعلى التقدير الاول يلزم
ان يكون الوجود للجسم غير متصور بصورة نوعية ويلزم عليه ما ذكره على الاول وعلى
التقدير الثاني جاز ان يستند الاعداد الى العقول لا الى الاجرام متن قالوا والارض
لا تستغني عن القوة السماوية فان الشمس تحاذي موضعا من الارض فيسخن
ذلك الموضع ويسخن بسبب الاضاءة فيتصعد ويمتزج مع غيره ومع الامتزاج يستعد

المركب لحصول نفس نباتية او حيوانية او ناطقة تنفيض عليه من واهب الصور و عند
الناطقة تقف الجواهر وهي مجردة فانتهى الوجود الى التجرد كما ابتدا منه فاول مراتب
الوجود هو الواجب ثم تتلوه العقل على الترتيب الى ان ينتهي الى الاخير ثم بعد ذلك تتلوه
نفوس السماويات ثم تتلوه صورها ثم صور العناصر ثم هيولى الافلاك ثم هيولى العناصر
ثم تتلو هذه المراتب مراتب العود فاولها وجود الاجسام البسيطة من الافلاك الى
الى الارض ثم تتلوه الاجسام المعدنية ثم النباتية ثم الحيوانية ثم الناطقة وهذا الكلام
شبيه بالخطابة **المقالة السادسة** في الادراك وعلم واجب الوجود والمعاد
وما يتعلق به وفيها مباحث **البحث الاول** في تحقيق الحق في الادراك ان قوما من
القدماء ظنوا ان الادراكات انما يكون باتحاد يقع بين المدرك والمدرك وهذا باطل و
ربما التجأ جماعة في ابطاله الى الضرورة فان الاتحاد ان بقي المتحدان فهما اثنان فلا اتحاد
وان عدم احدهما فلا اتحاد ايضا ثم لماذا يقولون في نفس عقلت معقولين هل تتحد بالمعقول
ام لا والاول ظاهر البطلان فانه يلزم مع ذلك اتحاد الامور الكثيرة والثاني يرجع عليهم
بالنقض واقول ايضا في ابطال هذا المذهب ان النفس قد تعقل ذاتا عاقلة لشيء فلو
تحد النفس بذلك الشيء فيلزم ان تكون عاقلة له فكل من علم شيئا عالما بشيء آخر كان
عالما بالآخر وهو باطل بالضرورة او لا تتحد مع انه يتحد بعاقله فلا تتحد النفس بالعاقل
وايضا انه يعقل شيئا ان شيئا واحدا فهل يتحدا معا او احدهما والثاني باطل لعدم الاولوية
والاول ظاهر منه اتحاد الذوات العاقلة **بحث** المشهور عند الجمهور ان التعقل انما
يكون بحصول صورة المعقول اذا كان مغايرا له وهذا حق في غير واجب الوجود واحتجوا
عليه بان المعلوم اما ان يكون ثابتا اولا والثاني باطل لانه قد يحكم عليها بالاحكام الثبوتية
والاول اما ان يكون في الخارج اولا والاول باطل لانا قد نتصور ما لا ثبوت له في الخارج
والثاني هو المطلوب وقد اورد على هذه الحجة انواع من الايرادات منها ان هذه الصور
ان طابقت الخارج فلابد من امر في الخارج فجاز ان يكون التعقل هو الاضافة الواقعة
بين العاقل والمعقول من غير الاحتياج الى صورة ذهنية وان لم يطابق كان جهلا اجاب

من هنا

من هنا بعض المحققين بان الجهل انما يكون باعتبار كون الصورة الذهنية المحكوم عليها
بالمطابقة للخارج غير مطابقة للخارج والعلم باعتبار كونها مطابقة وايضا الصورة قد
تكون علما اذا كانت مطابقة وقد تكون جهلا اذا كانت غير مطابقة اما اذا جعل العلم
هو الاضافة فقد استحال فيه المطابقة وعدمها لاستحالة وجود طرفها في الخارج فلم يكن
العلم بعضها علما والآخر جهلا اقول وهذا الجواب ضعيف اما ما قيل في الاول فان الجهل و
العلم على ذلك التقدير انما يتصفان بالحكم بالمطابقة وعدمها لا بنفس الصورة فلا يكونا صورة
علما او جهلا لانه اشترط فيهما المطابقة وعدمها واما ما قيل في الثاني فلانه يشترط في العلم المطابقة
وعدمها فلا بد من امر في الخارج تنسب اليه المطابقة وعدمها فكيف يقع العلم بالمعدوم
بل كيف يمشي البرهان الذي برهنوا فيه على حصول الصورة وهلا ذهبوا الى ما ذهب اليه
افلاطون من اثبات المثل ومنها ان هذا البرهان قد يمشي فيما لا وجود له في الخارج اما
الموجود الخارجي فلا يجوز ان يكون العلم اضافة البتة اجاب عنه بان الادراك
صفة حقيقية واحدة فاذا حركت صفته في موضع على كونه غير مضاف لهذا تدل العروض
الاضافة له دل على انه ليس نفس الاضافة اسلمكان وهذا الجواب ايضا ضعيف جدا
لانه لا برهان على ذلك وعامة ادلة الادراك الا شعبها ان المدركات الحرارة و
الاستدارة يجب ان يكون حالا مستديرا فان الاستدارة ان كانت ذات وضع
فهي جزئية تستدعي محلا ماديا يستدير باستدارة الصورة فلا يلزم ان يكون المدرك
الذي هو النفس مستديرا لاستدارة الية وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا
تستدعي استدارة محلها واما الحرارة فانها انما تسخن جسما خاليا عن ضدها وصورتها
لا يلزم ان يسخن اصلا وهذا الجواب فيه نظر اما ما ذكره في الاستدارة الجزئية
فقد الزم فيه امر مستبعد جدا وهو استدارة المحل المشترك والخيال اللذين هما
آلة النفس في الادراكات الاستدارية فيلزم تغيرا شكلها لتغير المدركات واما ما ذكره
في الاستدارة الكلية فقد الزم فيه حلولها في النفس مع عدم اتصاف النفس وهو
مشكل فان الشخص ليس موجبا لصورة المحل مستديرا وانما الموجب له

هو حلول الاستعداد في المحل والاولى ههنا ان يقال ما قيل في الحرارة من ان الحاصل
هو صورة الاستدارة ولا يلزم من حلول الصورة كون المحل متصفا بالصورة ومنها
انا قد نعقل صورة السماء فكيف تحصل في الدماغ مع صغره اجاب باحتمال انطباع
صورة السماء في مادة الالة او في القوة المدركة الحالة في الالة اللذين لا حظ لهما في الصغر
والكبر او يحتمل ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء ولا يقدح في حصول المساواة
فان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية واقول هذه من
الاحتمالات ضعيفة اما احتمال حلول صورة السماء في المادة فلانه يستلزم حلول مقدارين
في مادة واحدة واما لزوم تفرق تحلل المادة بها فتكون صغيرة كبيرة معا هذا محال ثم كيف
تجعل المادة محلا للصورة مع ان الالة انما هي الجسم الذي هو مجموع المادة والصورة ولو
جوز وجود هذا الوقع الفنا عن الصورة الجسمية وكانت المادة هي الالة واما احتمال
حلول الصورة في القوة فضعيف ايضا لان القوة عرض فكيف تتفرد بالمحلية واما
احتمال كون الصورة اصغر مع المساواة في تطابق الصورة فضعيف ايضا الا انا
لا نعقل صورة السماء فكذلك مقدارها ومنها ان السواد حال في الجسم وليس بعاقل فليس
التعقل هو الحصول اجاب بان التعقل ليس هو اي حصول كان فانه جنس لانواع كثيرة
كحصول الجوهر للعرض وبالعكس وحصول المدرك لمدركه وبالعكس وحصول السواد
للجسم هو حصول العرض لموضوعه لا حصول المدرك لما يدركه ومنها انا قد نعقل من واجب
الوجود انه مجرد ونشك في انه عاقل لذاته وهذا يدل على ان العلم بالشيء ليس هو حصول
ذلك الشيء له اجاب بان معاني الحصول مختلفة فاذا تحقق مجرده وتحقق ان كونه مجردا
تابعا بالذات يقتضي علمه بذاته لم نشكك في ذلك وفي هذا الجواب ضعف لان هؤلاء
القوم انما استدلوا على علمه تعالى بانه مجرد والمجرد لذاته حاصل لذاته فهو يعقل ذاته فان
كان حصول المجرد لذاته يقع على معان مختلفة لم يبق للاستدلال بحصول الجنس الذي
لا يقتضي العلم على حصول العلم صحيحا فكانا انه ذكر اهذا فيما سلف مس اذا احسسنا
بزيد ثم احسسنا بعمرو حصل لنا علم بامر مشترك بينهما على انه يحصل في النفس صورة

لو اطبقت

لو اطبقت على كل واحد منهما مع حذف مشخصاته عند الحس كانت تلك الصورة هي هو فتكون
تلك كلية بهذا الاعتبار وقد توجد كليتها باعتبار اخر وهو انا اذا حصل في اذهاننا
صورة زيد بهيئة الانسان ثم حصل لنا علم بعمرو فان الانسانية التي حصلت بزيد اولا كافية
في حصول الانسانية التي تحصل بعمرو ثانيا والفرق بينهما تجردنا عن تلك الصورة السابقة و
هذا الاعتباران ماخوذتان من حيث النظر الى الخارج وقد يحصل لها الكلية بنوع اخر
مغاير لهذين وهو ان النفس كما كان لها ان تاخذ صورة الانسانية من حيث هي من شان
زيد وعمرو وكذلك يمكنها ان تاخذ صورة اخرى من الصورة المغايرة لها وهل يمكن ان
تاخذ صورة اخرى من الصورة الحالة فيها جزم به قوم ونحن متوقف وقد توجد الصورة
المذكورة جزئية لا باعتبار النظر الى الخارج بل من حيث انها حاصلة في نفس جزئية مس
التعقل قد يكون بالقوة وهو عدم التعقل عما من شانه ذلك وقد يكون بالفعل وهو على اقسام
بعضهم التعقل الى ثلثة تعقل بالقوة وهو ظاهر وتعقل بالفعل على سبيل الاجمال كمن سئل
عن مسائل يستحضر جوابها اجمالا ثم بعد ذلك يشرع في التفصيل وهذا القسم الوسط مغايرة
للطرفين وتعقل بالفعل على سبيل التفصيل والامر فيه الحق هو الاول فان التعقل الاجمالي
انما هو تعقل تفصيلي لشيء دون شيء نعم مراتب القوة تختلف بالقرب والبعد مس
العلم منه فعلي وهو الذي بواسطته تحصل الصورة في الاعيان ومنه انفعالي وهو الذي
يستفاد مما في الاعيان وقد يخلو عنهما كعلم الشيء بنفسه ولا يستدعي حصول صورة
اخرى والا فان كانت تلك الصور متساوية لذاته لم تكن احدى الصورتين
بالحالية والاخرى بالمحلية اولى من العكس ولانه يلزم اجتماع المثلين وان لم تكن
متساوية استحال ان نعقل الماهية بها فان من شرط التعقل المساواة ولقائل في هذا نظر
وذلك لان المساواة التي رددتم فيها اما ان توجد من كل الوجوه او من بعض
الوجوه فان كان الاول اخترنا الاول فلا يلزم عدم الاولوية وان كان الثاني
اخترنا الثاني ولا يلزم ان لا نعقل الماهية باعتبار حصولها فانه ليس من شرط التعقل

حصول صورة المعقول مساوية له من كل وجه كيف والصورة عرض قائم بالنفس و
المعقول جوهر قائم بذاته وقد اورد ايضا معارضة وهي ان تعقل ذاتنا لو كان نفس
ذاتنا لكان علمنا بعلمنا بذاتنا هو نفس علمنا بذاتنا الذي هو نفس ذاتنا ويلزم منه
التعقلات الغير المتناهية دفعة وهو مح وكان حصول الشيء للشيء نسبة تستدعي تغاير
المنتسبين واجاب عنها بعض المحققين بان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا بالذات ومغاير
لها بالاعتبار والشيء الواحد لا ينقطع اعتباراته الذاتية ما دام المعتبر يعتبرها وتغاير
الاعتبارات كاف في حصول النسبة اقول في هذا الموضع نظر وذلك لانا نفرض ذاتا
وعلمنا بذاتنا عاريين من جميع الاعتبارات ونقول حينئذ هما متحدان او متغايران ويعود
الالزام وربما يقولون ههنا ان الذات باعتبار كونها عاقلة مغايرة لها باعتبار كونها معقولة
فيتعدد المنتسبان فتصح النسبة وهذا ضعيف لان التغاير ههنا فرع العلم وقد كان
العلم فرع التغاير ويتمسكون ايضا بان العالم هو الذي حصل عنده ماهية مجردة وهو اعم
من كونه مغايرا وغير مغاير ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام وهذا ردي
جدا لانه لا يلزم من عمومية الشيء في العقل صحة وجود العام بدون الخاص انظر الى
جانب العلية فانك تقول هذا علة وهذا اعم من كونه علة لنفسه ولغيره مع امتناع علية
الشيء لنفسه ويتمسكون ايضا بان للانسان ماهية كلية وقد يتخصص من تلك الماهية
حصة بانضياف عوارض اليها فزيد عاقل لتلك الماهية المغايرة له باعتبار الكلية و
الجزئية وهذا صحيح في تعقل الكلي ولكن الكلام في تعقل زيد لنفسه والقائلون
بان العلم اضافة بين العالم والمعلوم ستعلم اضطرابهم في هذا الموضع ش ومن
العلم ما هو واجب لوجوب ذاته وهو علم الله تعالى بذاته الذي هو نفس ذاته و
منه ما هو ممكن الوجود وهو ما عداه وايضا منه ما يستفاد من سبب عاقل يقتضي
تحصيله في جوهر قابل كعلومنا المستفادة من العقل الفعال ومنه ما يحصل للجوهر العاقل
لذاته وفي الاخير نظر على تقدير ان يكون العلم صورة وقيل ان من العلم ما هو جوهر

ومنه

ومنه ما هو عرض والاول كعلم العقول بانفسها الذي هو انفسها والثاني كعلومنا المكتسبة
واذا جعلت الصورة الذهنية علوما فاذا اخذت من حيث هي موجودة في الاذهان
كانت مساوية للامور الخارجية فبعضها جواهر وبعضها اعراض واذا اخذت من حيث
انها موجودة في الخارج فالجميع اعراض حالة في موضوع هو العقل او الذهن ش الادراك
الحسي انما يتعلق بالامور المتشخصة من حيث انها متشخصة وهي لا يمكن ان تدرك بالحدود
والبراهين فان الحدود مؤلفة من التصورات الكلية والبرهان يتالف من الامور الكلية
لوجوب صدقها صدقا دائما ولا دوام للجزئيات فاقتناصها انما يكون باشارة حسية
والجمهور قد اطلقوا العلم على الادراك الكلي ولم يطلقوه على الذي يقع بحسب الحواس ولهذا
لا توصف الحيوانات العجم بالعلم ش لا شك ان تعلق العلم بالاستقبال مغاير لتعلقه
في الحال ولهذا قد يقع الشك في احدهما مع حصول العلم بالاخر وايضا فان الحصول الاستقبالي
ليس هو الحصول الحالي ولا يستلزمه لكن العلم المتعلق به يجب ان يغاير المتعلق بالاخر على
تقدير ان يكون العلم صورة وعلى تقدير ان يكون اضافة ش العلم بالعلة يقع على
ثلثة اقسام احدها العلم بها من حيث هي ذات وماهية وحقيقة لا من حيث عوارضها
ولوازمها والعلم بها على هذا الوجه لا يوجب العلم بالمعلول لا تاما ولا ناقصا الثاني العلم
بها من حيث هي علة للمعلول وههنا يلزم من العلم بها العلم بالمعلول من جهة المعلولية اذ
العلم بالعلة علم باضافة امر الى امر والعلم بالاضافة يستدعي العلم بالمضافين لكن لا
يستلزم العلم التام بالمعلول الثالث العلم بها من حيث هي هي ومن حيث لوازمها
واعراضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها في نفسها وما لها بالقياس الى الغير ولا شك
ان العلم بالعلة على هذا الوجه يستلزم العلم التام بالمعلول واعلم ان العلم بالمعلول على
الوجه اليقيني انما يحصل من العلم بالعلة لانه بدونها ممكن ومعها واجب واذا علم من
جهة علته علم كليا لان المعلول كلي وتقييده بمبداه لا يقتضي الجزئية ش العلم هو حضور
المعلوم عند العالم والقدرة هي ايجاد الفعل لغيره واذا اوجد شي شيا فقد حضر

الموجد عند الموجد لكن ههنا اعتبارين احدهما اعتبار الحصول وهو العلم وثانيهما اعتبار
الموجبية وهي القدرة وهذان الاعتباران اضافيان لشيء واحد الى شيء واحد
من جهتين عقليتين فلا تتكثر بهما المتضايفان في انفسهما وهما متغايران اعني الاعتبارين

مسئلة الارادة الحيوانية شوق يحصل لها نحو المطلوب وهي اخص من العلم ضرورة ان
كل مراد معلوم ولا ينعكس وهي تابعة عليه وهل هي زائدة في حق الله تعالى ذهب قوم
الى انها زائدة عليه قديمة او محدثة والمحققون قالوا انها العلم الخاص بما في المخلوقات
من المصالح الداعية اليه وهو الداعي الى الايجاد والحكماء يعبرون عنها بالعناية وهي
قريب من هذا فانهم فسروها بالعلم بنظام الكل على الوجه الاكمل الموجب لصدور الفعل
فالارادة والقدرة والعلم متغايرة بالاعتبار وان كانت واحدة بالذات

مسئلة علومنا البديهية مستندة الى واجب الوجود ويخلقها على مجرى العادة عند الحكماء اذ النفس
لها قوة ان تدرك فالاستعمال يهيئها لذلك وهي في ابتداء فطرتها غير مدركة ويقوى
استعدادها للادراك بسبب الحواس الموهبة لها حتى تتفطن للكليات المجردة ووقوع
المناسبات بينها فاذا استعدت للامور المعقولية افيضت عليها من واهب الصور
اما العلوم الكسبية فقد اسندها قوم الى استعداد كما اسند العلوم البديهية الينا
نحن لا نستصوب ذلك واخرون جعلوها مستندة الى العلم بالمقدمتين والحكماء قالوا
ان النفس كما استعدت بالمشاعر لادراك العلوم البديهية فكذلك تستعد بالعلوم البديهية
لادراك العلوم الكسبية فان تصور الحد وتصور المقدمتين سببان معدان
لحصول الشعور بالمحدود والنتيجة

المبحث الثاني في كيفية علم واجب الوجود

انا قد بينا ان العلم يطلقونه على حصول صورة المعلوم للعالم وقد قيل انه كذلك في حق واجب
الوجود وهو ممنوع اما اولا فلاستحالة محل الكثرة الحاصلة له بسبب الصور واما ثانيا فلاستحالة
على القبول والفعل وهو ينافي قضية مذهبهم واما ثالثا فلاتصافه بصفات كثيرة غير سلبية
ولا اضافية وهؤلاء قد حصروه واما رابعا فلاستحالة على كونه محلا لاثاره المتكثرة

وعلى

وعلى ان معلوله الاول غير مباين لذاته بل انما يوجد الاشياء بتوسط الامور الحالة
فيه وكل هذه الامور تناقض اراءهم وقد تخلص بعض محققي المتاخرين عن هذه
الالزامات بان قال العاقل لذاته لا يفتقر الى صورة مغايرة لذاته والعاقل لما يفتقر
عنه لا يفتقر الى صورة غير صورة الصادرة عنه التي بها هو هو فانك تعقل شيئا بصورة
تتصورها فهي صادرة عنك لا بانفرادك بل بمشاركة من ذلك الشيء ثم انك تعقل
تلك الصورة الصادرة عنك بذاتها ولا تفتقر في تعقلها الى صورة اخرى مغايرة لتلك الصورة
فاذا كان هذه حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك فكيف يكون حالك فيما
يصدر عنك بانفرادك وكونك محلا للصورة ليس شرطا في تعقلك اياها فانك
تعقل ذاتك من غير حلول نعم كونك محلا لتلك الصورة شرط في حصولها لك الذي
هو شرط في تعقلك وقد تحصل لك الصورة من غير حلول فتكون عاقلا ومن
المعلوم ان حصول الفعل لفاعله اولى من باب الحصول من حصول القبول لقابله
فالمعلولات الحاصلة للعلل معقولة لتلك العلل من غير حلول وواجب الوجود عاقل
لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين تعقله لذاته الا بنوع من الاعتبار وعقله لذاته
علة لعقله لمعلوله والعقلان متغايران بالاعتبار اعني ذات الله واجب الوجود
وعقله لذاته فالمعلول الاول ان هما ذات المعلول ومعقوليته عينان لا يتغايران
بالاعتبار فاذن وجود المعنى هو نفس تعقل الواجب له من غير حاجة الى حصول
صورة مغايرة تحل واجب الوجود والجواهر تعقل ما ليست فاعلة لها بحصول
صورها فيها وهي تعقل الواجب الوجود ولا موجود الا هو معلول له سواء كان كليا
او جزئيا فالمجموع حاصل فيها وواجب الوجود يعقلها مع تلك الصور لا بصور اخرى
بل باعيان تلك الجواهر والصور واقول قد بينا ضعف ما تمسكوا به في امتناع احتياج
العاقل لذاته الى صورة غير ذاته وقوله العاقل للصور يعقلها لا يفتقر في تعقلها الى صورة
اخرى فيه نظر من حيث انه قياس للامور الذهنية على ما في الخارج فان الصورة الذهنية

قد تعقل من غير صورة حصول صورة اخرى واما الصورة الخارجية فانها انما تعقل بواسطة
الصورة الذهنية على ان الكلام على عدم الحاجة الى صورة اخرى في تعقل الصورة الذهنية
قريب مما مر وقوله حصول الفعل لفاعله اولى في باب الحصول من حصول المقبول لقابله
فيه نظر اما اولا فلان الحصول قد ذكرنا انه يطلق على معان متغايرة المفهوم وليس
اللفظ المشترك هو الموجب للتعقل بل هو الحصول الذي هو حصول صورة عقلية
لجوهر قابل مجرد وليس حصول الفاعل لفاعله مقتضيا للتعقل فان الآثار الصادرة
بالايجاب عن عللها قد تكون غير معقولة لها واما ثانيا فلانه يبطل المذهب المشهور
فيهم من استدعاء التعقل حلول الصورة في العاقل وقوله لا تغاير بين العلمين
الا بالاعتبار وكذلك في المعلولين فيه نظر فان تعقله للمعلول على ما ذهب اليه هذا
الفاضل هو نفس وجود المعلول ليس يستدعي صورة مغايرة له ووجود المعلول
مغاير لتعقل واجب الوجود لذاته بالذات لا باعتبار المعتبرين وكيف يصح
الحكم بان تعقل الشيء هو نفس وجود ذلك الشيء في نفسه فان تعقل الشيء صفة
للعاقل ووجود الشيء ليس صفة له على انه يلزم ان يكون تعقل واجب الوجود مستفادا
من الامور الخارجية وان لا يكون عالما بالشيء الا بعد وجوده فالحوادث غير معقولة
حالة عدمها والاشياء التي ليست صادرة عنه يلزم ان لا تكون معقولة وقول
هذا الفاضل انه يعقل ما عدا الجواهر العقلية لوجوده فيها يقتضي ان تكون الجواهر
العقلية كالآلات ان ينفعل ما وجد فيها فاي فرق بين هذه الجواهر وبين الحواس
للنفوس التي هي الآلة في الادراك قال ابو علي في الهيات الشفاء في هذا الموضع
هذه الصور المعقولة ان جعلت عوارض اجزاء ذاته لزم التكثر وان جعلت
عوارض ذاته لزم ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته لممكن الوجود وان
جعلت امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلت موجودة
في عقل ما لزم المحال وذلك لانا نقول ان الله تعالى اذا عقل الشيء حين وجوده

ولان

ولانك ان تلك الصور تستند اليه فيكون قد عقلها فاوجدها فان كان تعقله
لها هو نفس وجودها كان قولنا عقلها فاوجدها هو بعينه عقلها فعقلها او اوجدها
فاوجدها وهو محال وان كان مغايرا تسلسل الامر ثم قال فليلتمس التخلص من هذه
الشبهة وتحفظ ان لا تتكثر ذاته ولا تبالي ان تكون ذاته مأخوذة مع اضافة
ما ممكنة الوجود فانها من حيث انها علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل
من حيث ذاتها فما قيل انه في هذا المقام قد مال الى جواز اتصافه بالصور في
جواز حلولها فيه وهو مذهبه في الاشارات وهو في غاية الصعوبة مع انه هو
الذي يقول ان تعقل واجب الوجود لو كان مستفادا من الاشياء لم يكن واجبا من
جميع جهاته فانظر الى هذا الخبط الذي اوجبه الخوض في الامور التي تقصر القوى
البشرية عن ادراكها واقرب الاشياء في هذا الباب امران ا ان يجعل العلم اضافة
الى الاشياء والاضافات لا وجود لها في الاعيان ب ان يجعل العلم نفس
وجود المعلومات عنه فاما افتقاره الى الصور حتى يعلم فلا مسألة قالوا ان
الله تعالى لما كان مبدأ لكل موجود كان عالما به غير ان الموجودات المتغيرة انما يعلمها على
وجه كلي لا على وجه جزئي من حيث انها وجدت او توجد والا فليعلم انها توجد
فاذا وجدت هل يبقى العلم الاول فيلزم الجهل او يتغير فتكون ذاته محلا للحوادث
بل انما يعلمها على وجه كلي فانه اذا علم ان عند سير الشمس كذا يحدث
كسوف معين في زمان معين على بعد سير الشمس بعد مدة مقدرة كان
عالما بالكسوف على الوجه الذي لا يتغير نعم اذا حضر لا يعلم بانه قد حضر ونحن
نقول هذا يلزمنا احد امرين اما ان لا يكون الجزئي من حيث هو متغير معلوما
له تعالى واما ان لا يكون العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وهذان الامران
محالان عندهم فاذن هو عالم بالجزئي من حيث انه جزئي وقولهم يلزم ان تكون
ذاته محلا للمتجددات ليس بشيء فان الاضافات ليس لها تحقق في الاعيان

وليس علمه بزيد اذا وجد الا كعلمه لزيد حال وجوده فكما ان عدم زيد عدم خلقه الذي
نسبته اليه من غير تجدد شيء في ذاته كذلك انا عدم زيد عدم علمه الذي يتعلق
بوجوده من غير تجدد شيء في ذاته وعدم صفة حقيقية لها ثبوت عينا من ذاته
وهذا هو المحقق في هذا الموضع وقوم قالوا ان العلم بان الشيء سيوجد هو بعينه
علم بوجوده اذا وجد ولا يلزم منه التغير ونحن قد ابطلنا هذا فيما سلف **مسئلة**
الاشياء المتكثرة منها ما تتكثر بحسب حقايقها ومنها ما يتكثر تعددها مع اشتراكها
في حقيقة واحدة والثاني اما ان توجد احادها غير قارة او تكون قارة والاول
لا يمكن ان يوجد الا مع زمان او في زمان فان علة كون الوجود غير قار انما هو
الزمان الذي لذاته يقتضي التغير والتصرم والتجدد والتقدم لذاته ويتغير ما فيه كالحركة
او ما معه كالجسم على الوجه المذكور والثاني لا يوجد الا في مكان او مع مكان فان علة
التكثر انما هو للمادة التي تقتضي الوضع والتخصيص بجهة دون جهة والهيئات النوعية
انما تحصلت اشخاصا فان سبب تعينها الاول وهو اما الزمان كما في الحركات والكائن
كالاجسام او هما معا كالاجسام المتغيرة والذي لا يتعلق وجوده بزمان ولا مكان
فان العقل لا ينسبه اليهما كما في الانسانية من حيث هي فانها لا يقال فيها متى توجد
واين توجد فالمدرك من هذين القسمين العقليين هل تفتقر الى الات جسمانية تدرك
التغيرات الحاضرة في زمانها وتحكم بوجودها وبفقدان ما يكون في غير ذلك الزمان
بل يحكم بوجوده في احد زماني الماضي والمستقبل ام لا فالحق انه قد يفتقر في ذلك
الى الالات في ادراكنا نحن واما في حق واجب الوجود فليس كذلك اما البرهان الذي
اقمناه على علمه تعالى فانه فاعل لها فعلا محكما فيكون عالما به واما البرهان المذكور في
علمه تعالى من حيث انه علة لها والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وهؤلاء لما قالوا
واجب الوجود في ادراكه لهذه الامور علينا ونحن انما ندركها بالالات جسمانية فكانت
الالات منفية في حقه تعالى لا جرم سلبوا ادراكها عنه واغلطوا انما هو في الاول




على ان القائل بان واجب الوجود انما يدرك الاشياء الا رتسامها في جوهر مجرد
للواجب يلزم ان يحصل لذلك الجوهر الجوهر الة في الادراكات فلم لا يثبتوا له في
الجزئيات المتعلقة بزمان ومكان الات يدركها بها وهذا اضلال بعيد تعالى الله
عن مثل هذه الا وهام **مسئلة** قالوا قد ثبت ان الواجب لا يعقل الغرض ثم قد
بينا انه لا يعلم الجزئيات على الوجه الذي يتغير ثم قد فسنا هذا النظام العالم
فما سببه اجابوا عن علمه بنظام الوجود الكلي مقتضي لفيضان ذلك النظام من غير
قصد وهذا هو العناية ونحن لما بينا ضعف كلامهم في المقامين تبين ضعف
ما بنوا عليه **البحث الثالث** في الشر وهل هو داخل في الوجود ام لا اعلم ان
الشر لما كان قد يقال على الامور الوجودية فانه اذا حقق مهيته كان عدما لكمال
يمكن حصوله للشيء فان الامور الوجودية للشيء يقال عليها الشر من تلك الجهة مثلا
القتل انما كان شرا من حيث فقدان الصورة التي هي كمال الشخص لا من حيث قدرة
القاهر ولا من حيث كون الالة مستعدة للفعل ولا من حيث كون بدن الحي قابلا
للانفعال وكذا مثلا للنار انها شر ليس من حيث وجودها ولا من حيث قوتها
على احالة ما جاورها الى طبيعتها بل من حيث فقدان كمال شخص انساني وبالجملة الشر
امر عدمي لا تحقق له والوجود هو الخير في الاشياء وبجملته خمسة اقسام امران منها
موجودان احدهما ما هو خير محض لا شر فيه والثاني ما يغلب فيه الخير على الشر والثلثة
الباقية هي ما يكون يتساوى فيه الخير والشر او يغلب الشر او يكون شرا محضا غير
موجودة والشرور فانما تكثيرة فهي غير اكثرية وانما وجب وجود الثاني وان
كان فيه شر لغلبة الخير فيه فان ترك الخير الكثير لاجل شر قليل شر كثير فوجوده لما
اشتمل على اعظم المصلحتين فهو موجود وقد يورد ههنا سؤال وهو انه جاز
ان يوجد الخير مبرا عن الشر فلا وجد على هذا الحال اجابوا بان هذا هو القسم الاول
بعينه وقد برهن على وجوده ويكون غير الذي وقع البحث فيه لكن الذي وقع البحث
فيه يجب وجوده سؤال البحث في هذه الامور من الفلاسفة خطا فانهم ما يلون

بوجوب بالموجب ومعه فيسقط السؤال جواب هؤلاء فان قالوا بالموجب لكن عدم
خير محض فما راد فالبحث عن كيفية صدور الشر وهو خير سؤال نوع الانسان شر من
ما في العناصر والغالب عليهم الجهل والانقياد الى موجب شهواتهم وغضبهم فالشر اكثر
من الخير جواب للنفس ثلثة احوال حال بالغ في مراتب العقل والخلق وله السعادة
الوافرة في الاخرة وحال الخالي عن الاعتقادات الحقة غير المتصف بضدها وحال
المتصف بالاعتقادات الباطلة وللثاني من هذين قسط ما من السعادة فاذا انضم
الى الاول كثر جانب السعداء سؤال الحكماء قائلون بالقدر فكيف يتحقق العقاب على فعل
يجب صدوره عن الانسان جواب يقولون الشقاوة للنفس العاصية كالمرض للبدن
المتناول لغذاء غير لائق به وايضا العقاب من القدر فلا تطلب علته وايضا حفظ
نظام النوع الانساني واجب ولا يمكن الا بالتخويف فالعقوبات المانع لهم عن الاقدام
عن المعاصي حتى يتحفظ النوع والايفاء بمقتضى التخويف واجب فلا يبعد عقاب زائد
لاجل صلاح النوع كما لا يبعد قطع يد لصلاح البدن **البحث الرابع** في اللذة والالم
اللذة ادراك ما هو عند المدرك كمال وخير فقد يكون الشيء في نفسه كمالا وخيرا و
ليس عند المدرك كذلك فلا يلتذ به وقد يقع في العكس فيحصل الالتذاذ بل قد يكون
شيء واحد كمالا وخيرا بالنسبة الى بعض القوى كالوهمية والحسية ولا يكون عند اخرى كذلك
فلا يقع الالتذاذ للاخرى دون الاولى والصحة والسلامة فانهما كمالين الا انهما
لاستقرارهما لا يقع الاحساس بهما فلا يحصل شرط اللذة والمريض المدرك لما هو خير
وكمال انما لا يلتذ به لانه لا يدركه من حيث انه كمال والالم ادراك لما هو عند المدرك
وقد تحصل المنافيات ولا يحصل الالم لعدم الادراك فان المريض الغائب عن نفسه لا
يدرك الالم فاذا ثاب الى الصحة ادرك المنافاة فيعظم الالم شرح لا شك ان
هيهنا لذات غير جسمانية فان عند الشعور بمسألة من المسائل العلمية نجد ابتهاجا وسرورا
ولذة وجماعة انكروها وهم مكابرون ولهم نزاع اخر في انها اقوى من الجسمانية وقد
الحكماء استدلوا على هذا بان اللذة هي الادراك للكمال ونسبة احدى اللذتين الى الاخرى

كنسبة

كنسبة احد الكمالين الى الاخر ونسبة احد الادراكين الى الاخر لكن مدركات اللذة العقلية
هي الامور الشريفة كالامور المجردة ومدركات القوة الجسمانية هي الامور المقارنة
فادراكات الاولى اشد فانها تصل الى كنه المدرك وحقيقته فانها تفصله الى اجزائه
كالاجناس والفصول والثانية انما تدرك الشيء الظاهر من الاجسام كالسطوح و
الاعراض فاذن اللذة في الاول اقوى وهذا البحث مبني على اثبات النفس قالوا
والكمالات النفسانية مفقودة حال تعلق النفس بالبدن ولا يقع لها شوق لحصول
او بضاد لها فاذا زال العائق اشتد الشوق شرح قالوا النفوس اما ان تكون
ذوات عقائد واما ان لا تكون وذوات العقائد اما ان تكون مطابقة او لا تكون
والمطابقة اما ان يحصل لها ذلك من البرهان او لا وهذه مراتب النفوس بحسب قوتها
العلمية فذات العقائد البرهانية المطابقة من اهل السعادة لحصول الكمال الذي هو العلم
الملايم للنفس لها وذات العقائد المطابقة الغير البرهانية ينبغي ان يحكم لها بالسعادة
وذات العقائد الغير المطابقة ذوات الجهل المركب وهؤلاء اصحاب الشقاوة
العظيمة لانهم صعكا مشتاقون الى المعارف وهي غير حاصلة لهم وليسوا مشغولين
عنها وهذا الالم اقوى من الالام الجسمانية لما مر من نسبة الالم الى الالم كنسبة الادراكات
الى الادراكات سؤال هؤلاء كانوا جازمين بحصول العلم لهم مع انه ليس كذلك فبعد مفارقة
الابدان ان استمروا على ذلك الجزم لم يحصل الالم لانهم غير حاكمين بفقدان كمالهم
كما كانوا قبل المفارقة وان لم يستمر الجزم بحصول العلم لهم كان للمفارقة اثر في
استحصال عقائد فلم لا يحصل العلم بعد المفارقة ويحصل لهم السعادة اجاب عن
هذا بعض المحققين بان النفوس الكاملة تمثل صور المعقولات فيها على ما ينبغي
فتلتذ بعد المفارقة بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته فكانها قد كانت
ذوات ادراكات فصارت مع ذلك ذوات نيل واما التي تمثل اضداد الكمال فيها
واعتقدت فيها الكمال ورجت الوصول الى مدركاتها فانها بعد الموت تفقد بالذات
الوصول اليه فتصير معذبة بفقدان ما رجته لا بزوال الجزم عنها وفي هذا

الجواب نظر فانها بعد المفارقة لما حصل لها اعتقاد ببطلان ما اعتقدته اولا فانها لم
تصل الى الكمال رجاء ان تحصل لها الاعتقاد بالكمالات على ما هي عليه والخالية عن الاعتقادات
فانها عند قوم لا تبقى لانها توجب لسعادتها وشقاوتها فلا تحصلان لها فتكون معطلة
ولا معطل في الطبيعة وذهب آخرون الى انها تبقى ولكن لا تخلو عن الادراك
والتعطلات حتى اذن تدركت بالالات الجسمانية فتجدات تتعلق باجسام اخر
ولا تصير مبادي صورة لها والا لزم التناسخ فلا يجوز ان تكون تلك الابدان ابدان
شيء من الحيوان بل يجوز ان تكون متولدة من الاجزاء الهوائية والدخانية او
تكون بعض الاجرام السماوية من غير ان تكون مقارنا للروح وهو هذا
بيد نظر ههنا مراتب احوال النفس بحسب قوتها العلمية واما مراتبها بحسب قوتها العملية
ثلث ا اصحاب الاخلاق الفاضلة وهي من ارباب السعادة قيل ولا حظ للنفس
بحسبها في السعادة بل في زوال الشقاء فان تأثيرها ليس الا في انقطاع علاقة النفس
بالبدن وعدم التفاتها اليه ب اصحاب الاخلاق الردية وهي التي اشتدت محبتها
للعلائق البدنية وهي تتعذب بمحبتها لما هو مفارق عنها لكن عذابها يكون منقطعا
لزوال تلك المحبة والفرق بينها وبين مراتب الاشقياء ان اولئك كان سبب
علائقهم هو الاعتقاد الذي لا حظ للبدن فيه وهؤلاء لا يخلون عن معاونة البدن
في استحقاق العقاب والبدن غير حاصل ج الذين لا اخلاق لهم ولا اعتقادات
كانفس الاطفال وفي بقائهم وفنائهم خلاف واعلم ان هذا كله انما هو بنا على
اثبات النفس مر الذي ذهب اليه وجوب المعاد البدني لان النفس هي
الاجزاء الاصلية في البدن وفي حال الموت تتفرق تلك الاجزاء لا تعدم لاستحالة
اعادة المعدوم وهي لابد لها من خيرات وشرور فيجب اعادتها لتنال ما عملت
من السعادة والشقاوة والذين انكروا البقاء الدائم لانقطاع القوى
الجسمانية وتناهيها في آثارها فقد عرفت ضعفه وربما قالوا لو اعاد الابدان
لاعادها اما في هذا العالم وهو تناسخ او في عالم آخر وهو باطل لان العالم واحد

وهو ردى

وهو ردى فان التناسخ هو انتقال نفس من بدن الى بدن مستعد لفيض نفس
عليه والنفس عندنا غير ثابتة على ما يقولون بها وايضا قولهم القول بعالمين باطل
ممنوع وبطلانه بدهي **البحث الخامس** في النبوات هذا البحث ياتي على القواعد
الاسلامية على ما ذهبوا اليه فانه تعالى قادر على كل مقدور وعالم بكل معلوم والافلاك
يجوز انخرافها وهو تعالى في غاية الحكمة وهو غني فامكن اثبات النبوة على رايهم واما
على قواعد الحكماء فانهم قالوا التصورات النفسانية قد تكون مبادي لحدوث
الحوادث البدنية فان المتصور لجبروت الله تعالى يقشعر جلده والمدرك لحادثة
صورة ما يحصل له من ادراكه ذلك اثارة الشوق وانفعال بعض اعضائه
فاذا كان كذلك جاز ان يوجد نفس قوية تكون تصوراتها مبدء لحدوث الحوادث
في هذا العالم العنصري من غير توسط سبب جسماني فالدليل على اثبات القوة
هو اظهار المعجزة المقتضية لحصول العلم بصدقه وهو مستقصى في كتب الكلام واما
الحكماء فقد برهنوا من وجه آخر على اثبات النبوة فقالوا الانسان لا يستقل
وحده بامر معاشه لافتقاره الى امور يحتاج فيها الى معاونة كاللباس والغذاء
وما شاكلها بل لابد من مشاركة من بني نوعه واجتماع على التعاون وهو لا
ينتظم الا بمعاونة وعدل لاستيلاء الشهوة على كل واحد منهم في حصول ما يريده
وان تادى به غيره فيقع الاختلاف الموجب لاختلال امر النوع وذلك العدل
لابد من واضع يضعه لامور كلية اذ الجزئيات غير محصورة وذلك هو الشارع
وهو لابد ان يتميز بشيء عنهم حاصل له من قبله تعالى لا من قبلهم والا لوقع
الاختلاف في وضع الشرع وتلك الخاصية هي المعجزة ولابد وان يضع لهم
قوانين في استحفاظ تذكرهم معبودهم الموجب لبقائهم على النظام المقتضي لهم
وتكون تلك القوانين مكررة بحيث كلما نال استحفاظهم لمعبودهم ذكرهم العبادة
المشفوعة بالتكرار ويجب ان تكون في شريعته اسعاد بدوام ثواب وعقاب.

المعين

حسانيين ليكون البقى لهم في استحفاظ النظام على الوجه الذي بينه وهذه
امور موجودة في العناية الالهية احتياج الناس اليه وهو نظام للعالم
مقصود له تعالى فيجب وجوده عنه ولكن هذا آخر الكلام في هذا الفن
والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين محمد النبي وآله
الطاهرين واصحابه الاخيار المنتجبين قد فرغ من استنساخها ابن
محمد حسن عبد الله الهشترودي التبريزي غفر لهما
شهر جمادى الثانية ١٣٣٨



